ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

الجزء الأول





تهافت التهافت

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

الجزء الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

الطبعة الرابعة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » على أن يقتبس من كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى النص الذى يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل نص الغزالى الذى يناقشه ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالى ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التى يكتب بها نص الغزالى تختلف فى الحجم عن الحروف التى يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك للتسهيل على القارئ .

سليمان دنيا

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وشكراً ، وصلاة وسلاماً على أحب خلق الله إلى الله ، سيدنا محمد رسول الله ، وإلى الصالحين من عباده . وبعد !

فها هى ذى الطبعة الثانية لكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد تظهر بعد ما نفدت طبعته الأولى ، ولقد بذلنا من الجهد فى تصحيحها وتصويبها ما بذلنا .

ولقد يعرف القراء مما ذكرنا فى مقدمة الطبعة الأولى ، أنى كنت قد اعتزمت أن أخرج بحثاً مستقلا يدل على جديد بشأن الخصومة الفكرية التى اشتعل أوارها وحمى وطيسها بين الغزالى وابن رشد .

نعم إن قراءتى للغزالى وابن رشد قد أوضحت لى أن هناك أموراً مما اختلف فيها الغزالى وابن رشد يمكن أن يقال فيها قول يرفعها من مجال الخلاف ويكشف عن وجه الصواب فيها كشفاً يجعلها موضع التقاء ، لا موضع خلاف .

ويؤسفنى أن أقول إن هذا البحث لم يتم بعد ، بل لم أبدأ فيه بعد ، ولست أدرى هل أبدأ ، أم سيوافينى الأجل المحتوم قبل أن أبدأ ؟ إنى – يشهد الله – أصبحت أترقبه ، وأراه أسبق من كل شىء أنتوى عمله ، فكأنه على موعد معى ، وكأنى على موعد معه .

اللهم إنك تعلم أنى لا أقول هذا ، إخلاداً للكسل ، ولا تعللا أدفع به عن نفسى وصمة عدم إنجاز العمل ؛ فإنك ربى تعلم – ويعلم الناس

أيضاً ـ أنى ما كنت يوماً بالكسلان ولا المهمل ، ولكنك ربى إذا أردت شيئاً هيأت له أسبابه ، وإنى بما أردتَ ربى ورضيت ، راض ؛ وقد قلت ربى لحبيبك : [إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُون] فاهتاج شوقاً إليك ، وتلهفاً إلى لقائك ، ولقد قلت لنا ـ ربى ـ : [لَقَدْ كانَ لَكُمْ فى رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ] فنحن به فى ذا الأمر وفى سواه ، مؤتسون . اللهم تداركنا ـ أنا وأولادى ـ برحمة من عندك ، يارب العالمين ، كما تداركت يونس بن متى الذى قلت فيه : [لَوْلاَ أَنْ تَدَارَكَهُ رَحْمَةٌ مِن رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُوم] .

بسم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمٰن الرحيم [قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحدٌ *] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأمى وعلى آله وأصحابه وأحبابه إلى يوم الدين .

سليمان دنيا
المعار إلى جامعة
أم درمان الإسلامية
بالسودان

خرطوم بحرى ـ السودان

فى ليلة الجمعة ١٨ من رجب الفرد سنة ١٣٨٨

الموافق ١٠ من أكتوبر سنة ١٩٦٨

ابن رشد *

٠٠٠ – ٥٩٥ هـ

هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .
أوحد فى علم الفقه ، والخلاف .
واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبى محمد بن رزق .
وكان أيضاً متميزاً فى علم الطب .
وهو جيد التصنيف ، حسن المعانى .
وله فى الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد فى تأليفه .
وكان بينه وبين أبى مروان بن زهر ، مودة .
ولما ألف كتابه هذا[1] فى الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً فى الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، ككتاب كامل فى صناعة الطب .
ولذلك يقول ابن رشد فى آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :

(فهذا هو القول فى معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ، وأبينه .

وقد بقى علينا من هذا الجزء ، القول فى شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .

وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منطو بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

---

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل العالم الأديب موفق الدين ، أبى العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدى الخزرجى ، المعروف بابن أبى أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية فى الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثانى ، الموجود فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .

(١) يعنى كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأنا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهى الطريقة التى سلكها أصحاب الكنانيش ، حتى نجمع فى أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .

إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم ، من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش فأوفق الكنانيش له ، الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه فى زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلا إلى خروجه .

وهو كما قلنا : كتاب الأقاويل الجزئية الذى قُلت فيه : شديدة المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش ، فى تفسير العلاج والتركيب .

حدثنى القاضى أبو مروان الباجى ؛ قال :

كان القاضى أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأى ، ذكيًّا ، رَثّ البِزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبى جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

وكان ابن رشد قد قضى فى (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً فى دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

* * *

قال : ولما كان المنصور بـ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك فى عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

* * *

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه على . وهو الآن صاحب أفريقية .

فلما قرّب المنصورُ ابنَ رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عندهُ ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنئوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائى إليه .

وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا ، له قطا ، وفراخَ حمامٍ مسلوقةً إلى متى يأتى إليهم .

وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبى الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم فى (اليستانة) — وهى بلد قريب من قرطبة . وكانت أولا لليهود — وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا فى مواضع أخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشتغلون بـ (الحكمة وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :
أبو الوليد بن رشد .
وأبو جعفر الذهبي .
والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضى (بجاية)
وأبو الربيع الكفيف .
وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابى .
وبقوا مدة .

* * *

ثم إن جماعة من الأعيان بـ (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه ، فرضى المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) .

* * *

وجُعل أبو جعفر الذهبي :
مزواراً للطلبة .
ومزواراً للأطباء .
وكان يصفه المنصور ويشكره ، ويقول :
إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذى لم يزدد فى السبك إلا جودة .

* * *

قال القاضى أبو مروان : ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده فى شىء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول :
تسمع يا أخى .
وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنَّف كتاباً فى الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها .
فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :
وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصورَ ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

* * *

وكانت وفاة القاضى أبى الوليد بن رشد ، رحمه الله ، فى (مراكش) أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) وذلك فى أول دولة الناصر .

* * *

وكان ابن رشد قد عمر طويلا ، وخلف ولداً طبيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا فى قضاء (الكور) .

* * *

ومن كلام أبى الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريح ، ازداد إيماناً بالله .

* * *

ولأبى الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم .

ونصر مذاهبهم وبيّن مواضع الاحتمالات ، التى هى مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات فى الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد فى الفقه [١].

كتاب : الكليات [٢].

* [٣] : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، فى الطب .

---

(١) هل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذى تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلا فى صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعتها رمزاً لكتاب لم يذكر فى الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

* : جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات .

كتاب : الضروري فى المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .

* : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .

* : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس

* : تلخيص كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس

* : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .

* : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .

* : تلخيص النصف الثانى من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس

كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالى .

كتاب : (مناهج الأدلة) فى علم الأصول .

كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

* : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .

مقالة : فى (العقل)

مقالة : فى (القياس)

كتاب : فى (الفحص) هل يمكن العقل الذى فينا ، وهو المسمى بـ (الهيولانى) :
أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولا يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب (النفس)

مقالة : فى أن مايعتقده (المشاؤون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ، فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى .

مقالة : فى التعريف :
بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة ، فى صناعة المنطق التى بأيدى الناس .
وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .
ومقدار ما فى كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة فى كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعنى نظريهما .

مقالة : فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً فى اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بـ (الكليات)

كتاب : فى الفحص عن مسائل وقعت فى (العلم الإلهى) فى كتاب (الشفاء لابن سينا .

مسألة : فى الزمان .

مقالة : فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه فى وجود المادة الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى :
ممكن على الإطلاق .
وممكن بذاته واجب بغيره .

وإلى واجب بذاته .

مقالة : في المزاج .

مسألة : في نوائب الحمى .

مقالة : في حميات العفن .

مسائل : في الحكمة .

مقالة : في حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، في كتاب (البرهان) من ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : في (التّرياق)[١] .

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء ، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث التى دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالى كتابه الذى قيل عنه : إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة .

واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم ، فوق دلالته على الكتاب ، التشهير بالفلاسفة ، والإعلان عنهم بأنهم متهافتون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإظهار أخطاء الفلاسفة .

* * *

وعنى الغزالى بالتهافت ما أوضحه فى المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :

(. . فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول)[١] .

فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدى ما يؤديه من دلالة على هَوَانِ الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالى أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

* * *

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث إن اسم التناقض الذى اختاره الغزالى اسماً لكتابه يصور النهاية فى جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله الغزالى ، وهو التناقض ، ولعله لم يُضفه إلى الغزالى فيقول : (تهافت الغزالى) كما قال الغزالى : (تهافت الفلاسفة) لأن

---

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالى فى جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالى بـ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم فى بعض مسائل العلم الإلهى ، وبعض مسائل العلم الطبيعى ، لا فى كل مسائل هذين العلمين ، ولا فى غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح فى مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

* * *

وإن غفل قوم عن ذلك فى القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالى يحمل على التفكير العقلى جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريده أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالى قد ضرب الفلسفة — يعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد فى الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى فى عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك ، الاطلاع على كثير من كتب الغزالى ، ما يزال بعض المنتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله فى مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلا عن الغزالى ، يكره الفلسفة ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح — لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق فى هذا الشأن — أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

* * *

وعلى أساس من هذا الفهم الذى أدركه ابن رشد غاية الإدارك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالى) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالى متناقض فى بعض أفكاره .

وقد لايكون هذا البعض الذى تناقض فيه الغزالى هو ذلك الذى خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لو سمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالى) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة فى خصوص ما خاصمهم فيه الغزالى ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التى أودعها الغزالى كتابه « تهافت الفلاسفة » واعتقد أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذى يؤدى على وجه

التحديد ، هذا المعنى ، هو (تهافت كتاب الغزالى المسمى تهافت الفلاسفة) الذى يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

* * *

وإذ كانت تسمية الغزالى كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) تعنى ادعاء تناقضهم وكان ما بين دفتى كتابه (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلا — من وجهة نظر الغزالى — على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه (تهافت التهافت) تعنى ادعاءه تناقض أفكار الغزالى التى يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتى كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلا — من وجهة نظر ابن رشد — على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشبة بين الغزالى فى طرف وبين ابن رشد ممثلا للفلاسفة فى طرف آخر ؛ فهى دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ؛ أما الحرب الحقيقية حرب الرأى للرأى والدليل للدليل ، فتلك هى ما بين دفتى الكتابين .

* * *

وقد كان بودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو فى تعبير آخر أسكن من حدتها ، إن أمكن أن يكون الفصل فى الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلا لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك فى البحوث التى قدمت بها لقسمى الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات لابن سينا) .

ولست أستكثر على نفسى أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالى ؛ فإن الفلسفة ليست وقفاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارستها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص فى طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لى من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكننى فى وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك فى مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالى الذى أرجو أن يتم طبعه قريباً .

* * *

ولقد استبان لى هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة

للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات ، أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالا فى القول لمثلى ، ولكثرة ما استبان لى فى هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذى استبان ، ترجح لدى أن أصنع فيه كتاباً يكون بحثاً مستقلا يقوم بنفسه بدل أن أزحم به كتاباً آخر .

على أنى لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأتعرض له ، فيما يلى ، من بحوث إن شاء الله .

سليمان دنيا

سباب الغزالى للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالى

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان .

وقد سبقت الإشارة إلى ما فى تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالى هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالى فى هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد فى ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلا :

(. . . ما ذكرتموه تحكمات . وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون) [1]

وذلك فى مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

* * *

ويقول :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ،وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر عليّ دركه ؛ لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات)[1].

* * *

ويقول :

(ليعلم أن الخوض فى حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن خبطهم طويل . .)[2].

ويقول فى نفس هذا الموضع ، فى شأن الفارابى وابن سينا :

(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام ، الفارابى ، أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال ...)

* * *

وللغزالى عبارات أخرى فى ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير ممن اطلعوا على كتابه ولم يرتضوها ، ضناً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولهم حق فى ذلك ؛ غير أن الغزالى يرى أن الظروف التى أحاطت به ، تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لنزع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التى أولاها الجمهور إياهم ، وكان من نتيجتها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، فقلدهم فى الزيغ والضلال . ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقدية ، واضطربت أفكار الناس ووقعوا فى شبه ما وقع فيه الناس فى زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .

وفى ذلك يقول الغزالى فى خطبة كتاب التهافت :

(. . . أما بعد فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

---

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بتعبدات الشرع وحدوده . ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم :

غيرُ تقليد إلى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم ، وأولادهم . وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .

وغيرُ بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع الأهواء .

* * *

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط ، وأفلاطون . وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

* * *

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظنًّا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمالٌ .

وغفلةً منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

* * *

فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خُبراً وتحقيقاً .

والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

* * *

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

* * *

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

* * *

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار .

ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق .

أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .

وأنهم اختطبوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

* * *

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق).

* * *

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التى تفيد قدح الغزالى فى الفلاسفة .

قرّ فى أذهان الناس أن الغزالى قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم فى قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التى وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين بالفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التى أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التى حملت الغزالى على أن يصنع ما صنع .

وقرّ فى أذهانهم أيضاً أن الغزالى انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإنى أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالى فى كتابه (تهافت التهافت) .

* * *

فنى التعليق على قول الغزالى فى حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . . [1] إلخ).

يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ؛ فإن الصناع اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون [2] ، وهم فى الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء ، وأهل النظر) [3] .

* * *

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقا على نقد الغزالى لرأى الفلاسفة فى كيفية علم الله :

(الكلام فى علم البارى سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

---

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال فى القاموس (البرسام بالكسر علة يهذى فيها) أى يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص فى المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم فى هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافى فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور ، فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه ، بوجودها فى الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِى عَنْكَ شَيْئاً﴾

بل واضطر[1] إلى تفهيم معان فى البارى ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب ، إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس[2] .

* * *

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التى تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هى أمور

---

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) فى جانب الله : فإنه إنما يضطر إلى الشىء ، من تضيق به الحيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) فـ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذى يساق على لسانه النص القرآنى كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآنى ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

(٢) تلكم هى الخاصية التى يعرف بها كتبهم التى يسمونها « الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى » .

مضافة[١] ؛ فإنه قد يكون سمًّا فى حق حيوان، شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر .

* * *

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان ، أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ؛ بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأهله ؛ بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ؛ بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فمن سقى السم ، من هو فى حقه سم ؛ فقد استحق القود [٢] وإن كان فى حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القود أيضاً .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير [٣] الجاهل[٤] ، فسقى السم من هو فى حقه سم ؛ على أنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة ، فى مثل هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض ؛ وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ماتبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع ؛ عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض.

---

(١) يعنى نسبية .

(٢) أى القصاص .

(٣) يعنى الغزالى .

(٤) يعنى الغزالى .

قبل النظر فى هذه المسألة ... [١])

* * *

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالى بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم فى كتابه (تهافت الفلاسفة) فى مسائل للعامة ، هى بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات ؟

* * *

ومما يقع من نفسى موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالى يتفقان فى المنهج الذى ذكره ابن رشد ، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام .

وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سمًّا مهلكاً بالنسبة لآخر .

فكذلك الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر .

وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأهله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس)

ويقول :

(ومن سقى السم من هو فى حقه سم ، فقد استحق القود)

فإن الغزالى يتمثل ، فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فمن منح الجهال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

والغزالى هو الذى يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى بـ (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلا لهما ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالى أيضاً هو الذى يردد فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب اللهُ ورسوله ؟)

---

(١) انظر النص فى المسألة السادسة .

والغزالى فوق هذا وذاك هو الذى يقول فى كتابه (القسطاس المستقيم[١])

(الناس ثلاثة أصناف) :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

* * *

أما الخواص ؛ فإنى أعالجهم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

* * *

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال :

﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بالتى هِيَ أَحْسَنُ﴾

فعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

---

(١) وهو يعد الآن ليطبع قريباً إن شاء الله فى (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضرب بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن فى باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد .

فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقرا .

وإنى أدعوهم ، بالتلطف ، إلى الحق .

وأعنى بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن) .

* * *

فهى هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية :

على أن الغزالى يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .

وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهانى .

لا يختلفون عمن يجعلهم الغزالى أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها.

* * *

والغزالى كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)

(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعرى المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعوى ، أو حنفى .

ومعناه : أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة .

ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويثيبهم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباغاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويئس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال فى دفعه .

ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همته إلى الفهم ، لكان يشك فى فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته) .

* * *

هكذا يطنب الغزالى فى وصف مزايا الشخص الذى يمكن أن يكاشف بالحق الصراح ، ويطنب فى ذم من يكون على خلاف أوصافه .

والغزالى بهذا يكاد يلتقى مع ابن رشد فى أن للحق أهلا مخصوصين هم الذين يكاشفون به مكاشفة صريحة ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذى يطيقونه فقط .

وربما لا يكون بين الرجلين خلاف فى هذا الشأن إلا فى جزئية واحدة داخلة فى هذا المنهج هى ما أشار إليها ابن رشد فى قوله السابق :

(فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت لا فى كتاب إلا من الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى . .) .

* * *

ذلك أن ابن رشد يقرر فى هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهانى ؛ ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالى وعاب عليهم رأيهم ،حيث يقول فى كتابه (تهافت الفلاسفة) :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدارج إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقلدهم فى كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول : لا شك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالى عليهم هذا الشرط قائلا :

(أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق له بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالى عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأى فرع من فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .

أما عن المنطق فيقول الغزالى :

(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » كتاب « النظر » . فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » ...) .

على أن أمر الخلاف فى هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تمرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

* * *

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالى متفقين على المنهج ، الذى يقضى بأنه ليس كل شخص أهلا لأن يكاشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا فى مسألة (علم البارى سبحانه بذاته أو بغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة ، ويدحض وجهة نظرهم فيها.

وأنكر عليه ابن رشد ذلك وشنع عليه التشنيع الذى نقلنا نصه فى العبارة التى اقتبسناها آنفاً ؟

* * *

وأكاد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد فى إنكاره على الغزالى أن يعرض لمسألة علم البارى سبحانه بذاته أو بغير ذاته فى كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن بصحتها ، ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التى يؤمن بأنها هى الصواب ، وهو بهذا العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً ، ولم يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافية ؛ فالمشكلة أقدم من الغزالى وأقدم من ابن سينا ، عرفها وعرض لها فى المحيط الإسلامى ، قبل ابن سينا والغزالى وابن رشد . المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها ، وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه الغزالى ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة فى الصفات ، نابعاً من عند أنفسهم ، أو تأثروا به من الأفكار الأجنبية التى تسربت إلى بيئتهم ، فقد شغل الناس فى أيامهم بالقول الكثير فيه ، هجوماً عليه ودفاعاً عنه ، ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات مستقلة ؛ فلكل صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى ، وعلى وجود الذات ، وأنه لو كشف عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين ، وهى أزلية أبدية .

ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية ، بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لاشىء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شىء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالمية وقادرية . . إلخ .

* * *

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً فى البيئة الإسلامية قبل الغزالى : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات. فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلانى المتوفى فى العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالى بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة فى أنها زائدة على الذات .

ثم يخاصم المعتزلة السابقين فى نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهه نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان :

(باب الكلام فى الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتى :

(**فإن قال قائل** : ولم قلتم : إن للقديم تعالى :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حيًّا ، عالماً ، قادراً ، متكلماً ، مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصراً ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكو

حيًّا ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حيًّا ، عالماً ، قادراً ،

فوجب أنها علة فى كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علةُ :

كون الفاعل ، فاعلا .

والمريد ، مريداً .

وجودَ فعله وإرادته ، التى يجب كونه :

فاعلا ، مريداً

اوجودها :

وغير فاعل مريد

لعدمها .

فوجب أن يكون البارى سبحانه :

ذا حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .

وإنه او لم يكن له شيء من هذه الصفات ، لم يكن :

حيًّا ، ولا عالماً ، ولا قادراً ، ولا مريداً .

لأن الحكم العقلى الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم[1])

ويسترسل الإمام الباقلانى ، فيذكر فصولا أخرى ، يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذى أثبته فى هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطمئن الباقلانى ؛ إلى تصويب وجهة نظرهم ، يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام فى الأحوال على مذهب أبى هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلانى فى هذا الفصل نظرية الأحوال . وهى أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم . وهى المسألة التى ثار ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالى . ورماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه جادل بشأنها فى كتاب . فيقول الإمام الباقلانى :

(شبهة لهم فى نفى العلم)

---

(١) كتاب التمهيد ص ١٥٢ نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم — يعني للمعتزلة — ما[1] أنكرتم أن يكون لله سبحانه علمٌ به علِيمٌ ؟

فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالا فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به فى الشاهد المعقول ، فهذه سبيله .

وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟

وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟

فلا يجدون فى ذلك متعلقاً .

* * *

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلالكم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نطفة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد و يعقل فى الشاهد . وهذا لحوق بالدهر .

ويقال لهم: فأحيلوا حيًّا عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك فى الشاهد .

* * *

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالم فى الشاهد والمعقول ، وكل ما أثبتناه عالما ، فى شاهدنا ، لا يكون إلا جسما محدثاً ، متحيزاً ، حاملا للأعراض ، مؤتلفاً ، متغايراً ، ومتبعضًا ،

---

(١) أى لم إنكاركم أن يكون . . . إلخ .

ومضطرًّا أو مستدلا .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛ لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسما ، أو جوهراً ، أو عرضاً .

فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .

وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده ؛ ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .

قيل لهم : فكذلك ليس علة كون العلم علما ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومين ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه فى جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً ، وهى عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم بسبيل .

فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك فى الشيء والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان البارى سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذى علم ؛ فهو عالم .

وليس كل محدث عرضا غير العالم ، وحالا فى قلب ، ومما يستحيل تعلقه بمعلومين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف المعروف فى الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هى شروط فى كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علماً ، ولا حدًّا له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً ينفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به فى العالم ، من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالماً . بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شبهة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان البارى سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالماً ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثلين مشتبهين .

وأن يكون العلم إلهاً حيًّا ، قادرا ، عالمًا بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حى[1] ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشتركين فى صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثلين ؟ فإنا لكم فى ذلك مخالفون :

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه فى ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض ، مشتبهين من حيث كانا خلافين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا ؟

فلا يجدون لذلك مدفعا .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا

---

(١) أى يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلا للبارى ، والعلم غير حى ، فيكون العلم صفة غير حى فيقال لغير الحى : عالم . وفى الكلام نظر فتأمله . ولعل فى النص تحريفاً .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟ .

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثًا لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعلة .فلم يجب ما سألتم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعلة ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟

فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيئان غيران خلافان ، لونان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضًا : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .

فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا محيص لهم من ذلك .

وإن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لا لأنفسهما ، ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قيل لهم: فما أنكرتم أيضًا أن يكون القديم وعامه ، قديمين لا لأنفسهما ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديمتين . ولا فصل لكم في ذلك .

وفيه سقوط ما عولوا عليه) .

* * *

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم ، أنه لو كان له علم ، لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحداً ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟

فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو اقلب الكلام عليهم فى منع تماثل ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحدا ، على وجه واحد .

قيل لهم : وما فى هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهى جائزة على الآخر ، ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهى واجبة للآخر .

وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغير أن يكون متعلقهما واحدا ، على وجه واحد؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشيء الواحد المقدور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .

فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذى إليه استندتم .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالما لنفسه ، وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .

فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ، وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنى يقارن نفسه .

فعبرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

وإنما نعني بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه . أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم .

فعبرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نعني به أنه موصوف به ، لا لعلة ، فلم يجب ما قلتم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :

المحدث محدثاً لنفسه .

والشيء شيئاً لنفسه .

لأنه محدث لا لعلة .

وشيء لا لعلة .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعلة ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعلة .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار للتخليط .

وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه ، هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالماً بعلمه ، ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، متماثلا ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه ، من علم أو حال ، متساويا متماثلا ؛ لأن المعتبر فى ذلك ، يكون العالم عالما ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق تعلق العلوم ، تخليط وإبهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه، وتارة لمعنى يختلف .

فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .

ولا جواب لهم على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلانى :

(شبهة أخرى :

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلا للقديم تعالى ، أو مخالفا له .

فإن كان مماثلا له ، وجب أن يكون ربًّا إلهاً عالماً قادراً ، كهو .

وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكونٍ غير إله ، وأن يكون معه فى القدم غير له .

وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لابد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟

وما أنكرتم أن يكون محالا ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إنهما متفقان أو مختلفان ، كما يستحيل أن يقال : إن البارى جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

فى الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟

فما الذى به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك فى السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقته له بزمان . أو مكان ؛ أو الوجود ، أو العدم .

وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .

وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعْدَ شبهه منه ، وأن لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .

فهذا صحيح فى المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه)(1) .

* * *

هكذا خاض القوم فى صفات الله ، بعامة ، وفى صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جدلهم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتباً تقرأ تارة أخرى . ولم يضنوا بسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب فى الاطلاع عليها .

وأصبح رأى أهل السنة فى هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعليم .

فهذا هو الباقلانى يعرضها على الراغبين فى معرفتها دون حذر أو مواربة ، فى كتاب يقدمه لكل راغب فى البحث والدرس .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ .

ولم يكن الباقلانى بدعاً فى هذا ، فهذا إمام الحرمين الجوينى ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها فى أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التى عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالى إذ يعرض لهذه المسائل فى كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ؛ من آرائهم، لم يفش سرًّا كان مكتوماً ، ولم يذع أمراً كان القوم يحرصون على أن يظل مصونا . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلانى والجوينى ، مع خصومهم فى هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث فى حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التى رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا) .

وفيه ، فضلا عن ذلك ، بذل لشىء غير قليل من العناء طمعاً فى معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة تفصيلية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية تفصيلية فى هذا المجال أمر عزيز المنال ؛ إنه يقول فى المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :

(إن الأقاويل البرهانية — يعنى فى العلم الإلهى — قليلة جدًّا ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .

والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .

ويعجبنى فى هذا المقام ما يرويه (الجلال الدوانى) فى شرحه على العقائد العضدية عن بعض الأصفياء[1] :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أى يعلم علماً تفصيليًّا — إلا بالكشف — أى بإعلام الله عن طريق الوحى أو الإلهام — ومن

---

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

أسنده إلى غير الكشف ، فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى) .

* * *

ولأرجع إلى ما كنت بسبيله ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالى . وفى عهده ، ميداناً لصراع فكرى عنيف حول هذه المسائل التى عرض لها الغزالى فيما بعد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) صراعاً ثار نقعه ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا ، من كتاب (التمهيد) للباقلانى ، الذى يصور لونا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

* * *

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض – بين ما تعرض – لمسألة الصفات بعامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلانى . .

ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدى القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا فى هذا المجال ، وهو ممن توفى قبل مولد الغزالى بنحو عشرين عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذى يعتبر بحق الموسوعة السينية الكبرى ، التى أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب فى المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه فى مقدمتها .

ومما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبذاته فيها قوله :

(فصل : فى أنه تام وخير ، ومفيد كل شىء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شىء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ،

وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال :
يدركها)[١] .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شيء من وجوده ، وكمالات وجوده ، قاصراً عنه .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج فى غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه .

وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

* * *

وواجب الوجود بذاته خير محض .

والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء .

وما يتشوقه كل شيء هو الوجود ، وكمال[٢] الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير محض ، وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء فى حده ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .

فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذى لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائما بالفعل — فهو خير محض .

---

(١) ص ٣٥٥ من (الشفاء) قسم (الإلهيات « ٢ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) فى الأصل (أو كمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص .

فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .

وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

* * *

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون :

الاعتقاد بوجوده صادقاً .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه : لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هى فى أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هى[1] كلها فى أنفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذى يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقّاً .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشيء ، هو المادة وعلائقها ، لا وجوده .

---

(١) فى الأصل بدون كلمة (هى) .

وأما الوجود الصورى ، فهو الوجود العقلى ، وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شىء ، صار للشىء به عقل .

والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذى ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .

والذى هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشىء أن يكون معقولا ، هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبرىء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقولُ ذاتِه .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء .

والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، ولشىء من شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقاً ، والشىء مطلقا أعم من هو أو غيره .

فالأول[1] : باعتبار أن له ماهية مجردة لشىء ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشىء ، هو معقول ، وهذا الشىء هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشىء هو ذاته .

---

(١) أى الواجب .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئاً معقولا .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشىء ، آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر ، أو هو .

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد ، أن فى الأشياء شيئاً متحركاً عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور المحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شىء محرك مطلقاً ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والمحرك يوجب أن يكون له شىء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن ؛ فإنا نعلم علماً يقينيًّا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فإما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة ، هى هذه القوة نفسها .

فتكون هى نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : نعقل الأشياء بها .

وقوة : نعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشىء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشىء ذلك الشىء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضاً معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضاً ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .

وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة .

فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته:

إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .

وإما عارض[1] لها أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ؛ وهذا محال .

ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .

والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .

والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، و بتوسط ذلك بأشخاصها .

* * *

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

---

(١) فى الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سببى، والنعت السببى لا يتبع المنعوت فى التذكير والتأنيث .

حيث هي متغيرة ، عقلا زمانياً مشخصاً ، بل على نحو آخر نبينه ؛ فإنه لا يجوز أن يكون

تارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها موجودة غير معدومة .

وتارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها معدومة غير موجودة .

فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .

ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .

فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .

وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

* * *

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

* * *

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات كثير من التعقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي .

ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولاشىء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .

فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

* * *

والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أى من حيث لها صفات .

وإن تخصصت بها شخصاً ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، فى شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها .

فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضاً ؛ كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا ، أو كالمشترى .

وأما إذا كان النوع منتشراً فى الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشىء إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئى ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .

لأنك تقول ، فى كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان ، وحركة ، يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .

ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .

وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً .

لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .

ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم فى هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .

وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .

وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزئية ، صفتها صفة ماشاهدت وبينها وبين الكسوف الثانى الجزئى كذا .

فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك فيه : أنها هل هى موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شىء مشار إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛ فإن غرضنا الآن فى غير ذلك . وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم .

وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟

فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .

أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه ، لا يغير منك أمراً .

فإن علمك فى الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .

ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .

فأما إن أدخلت الزمان فى ذلك ، فعلمت فى آن مفروض :

أن هذا الكسوف ليس بموجود .

ثم علمت فى آن آخر : أنه موجود ... إلخ .]

* * *

وهكذا ، قبل أن أنهى المقدمة اضطررت أن أقدم الكتاب للطبع بسبب

سفر طارئ ظننت أن لن يتيسر معه المضى فى إتمام المقدمة – كان إلى بلاد المغرب الأقصى – وهاهو ذا الكتاب يعاد طبعه وأنا فى سفر آخر – إلى بلاد السودان – ولاتسمح الظروف وأنا فيه بإتمام المقدمة أيضاً ؛ ولست أدرى ماذا عسى أن تكون الظروف يوم يحتاج الكتاب لإعادة طبع مرة ثالثة ؟ لامناص من تفويض الأمر لمن يملك الأمر .

سليمان دنيا

المسائل الإلـٰهية

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ، فإن الغرض فى هذا القول ، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة[1] فى كتاب [التهافت] لأبى حامد ، فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى فى إبطال قولهم بقدم العالم

[١] — قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة فى قدم العالم :

---

(١) ومما ينبغى المبادرة بالإشارة إليه فى هذا المقام أن الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد حدد الهدف من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصلين اثنين :

الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة ، وهو فى هذا يقول :

[ليعلم أن الخلاف بينهم — يعنى الفلاسفة — وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :

قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم جوهراً . . . ولسنا نخوض فى إبطال هذا . . .

القسم الثانى : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين . . . وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض فى إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول فى حدوث العالم ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك . . . فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه] انظر المقدمة الثانية .وهذا يعنى فى صراحة أن الغزالى إنما ينازع الفلاسفة فيما صادموا فيه أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

وفرق بين النص والأصل ؛ فإن النص عبارة قابلة للتأويل ، وقد قرر الغزالى — فى نفس المقدمة المشار إليها آنفاً — أن النص إذا خالف صريح العقل وجب تأويله .

أما الأصل : فهو المبدأ الذى لا سبيل إلى التخلى عنه إطلاقاً ، كاعتقاد وجود الله ، وبعثة الرسل ، والبعث بعد الموت ، والمسئولية والجزاء ؛ فإن هذه أصول فى الإسلام ، لا سبيل إلى التخلى عنها بحال .

فمخالفة الفلاسفة لأصول الإسلام ، هى — بمقتضى تصريح الغزالى السابق — موضوع النزاع بينه ، وبين الفلاسفة .

لكن هل التزم الغزالى هذا الموضوع الذى حدده مجالا للنزاع ؟

إن الناظر ، حتى فى الفهرس الذى وضعه الغزالى نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلى :

[المسألة الرابعة : فى تعجيزهم عن إثبات الصانع] وهذا يعنى أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ، ولكنهم فى نظر الغزالى عاجزون عن إثباته . وهذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالى إنكاراً لأصل من أصول الدين.

[ولنقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ما له موقع فى النفس]

قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأنا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

[المسألة الخامسة : فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين] . وهذا يعنى أن الفلاسفة يقرون باستحالة تعدد الآلهة ، ولكنهم ، من وجهة نظر الغزالى عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالى إنكاراً لأصل من أصول الدين .

وهكذا جملة مسائل أخرى فى الكتاب من هذا النوع .

فلماذا عدل الغزالى عن موضوع النزاع الذى حدده بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقضينا التمهل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثانى .

الثانى : ما يرجع إلى طبيعة الأدلة التى استعملها الفلاسفة فى العلم الإلهى ، وفى بعض مسائل من العلم الطبيعى ، فهذه الأدلة فى نظر الغزالى ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذى يحصل به اليقين ، وفى هذا يقول الغزالى :

[ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا فى الحسابية] انظر المقدمة الأولى .

ويقول [ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم ، أعنى بعباراتهم فى المنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس ، فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية] انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : [وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين .

ومذهبهم فى هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة فى قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء صلوات الله عليهم ، بإلهام من الله تعالى أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه] انظر [illegible]ألة فى تعجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والغزالى يعنى أنه ما دامت التجربة فى عهدهم لم تكن وصلت إلى الحد الذى يمكنهم معه ان يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل — كما أوضح الغزالى فى تهافت الفلاسفة — غير مستطيع أن يقول فى هذا

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم رجح الآن . ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً]

الموضوع كلمة فاصلة ، فيصبح طريق الوحى ، ما دام قد تعطل هذان الطريقان ، هو المتعين .

* * *

فهذا الضعف الذى أحسه الغزالى فى أدلة الفلاسفة بعامة – سواء منها ما استعملوه فى هدم أصل من أصول الدين ، كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .

وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولكن فى إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود الصانع ، واستحالة تعدده .

وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولا فى إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن فى إضافة جديد لا يعرف ، فيما يرى الغزالى ، إلا من طريق الدين .

جعل الغزالى يندد بمسلكهم العقلى فى هذه المجالات التى يرى الغزالى أن الحق جانب الفلاسفة فيها :
إما لأنها لا تعلم إلا بوساطة الدين ، كحشر الأجساد .
وإما لأن الدين قد نبه إلى المسلك الصحيح منها ، كقوله تعالى :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)

وكقوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ)

لا ما لجأ إليه الفلاسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (التسلسل) .

وقد اقتضاه هذا التنديد أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التى عولوا عليها ، وإن كان المستدل عليه موضع وفاق بينه وبينهم .

لكن الغزالى لما فرغ من كشف أخطائهم التى تتصل :
تارة بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .
وتارة بنوع الاستدلال ، كعجزهم عن إثبات وجود صانع العالم .

عاد فركز على المسئولية فى أخطاء الموضوع ، لا فى أخطاء الاستدلال ، فقال فى آخر الكتاب :
[خاتمة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :
إحداها : مسألة قدم العالم . . .
والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .
والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . . .]

* * *

وفى ضوء هذا الذى تقدم ، نريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .

[فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد ، فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان] .

فاذا يعنى ابن رشد : (الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت) وماذا يعنى : (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعنى ابن رشد بهذا موقف الغزالى من أدلة الفلاسفة ؟

إن كان يعنى ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من يناقش أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التى تسمح بقبول التشكيك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس بلازم أن يكون الطعن فى الأدلة بالغاً حد اليقين ، وإنما يكفى أن يجعل الشك عالقاً بها .

وهذا ما نبه إليه الغزالى بقوله :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ؛ فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم ، إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت) انظر المقدمة الثالثة .

والمطالب المنكر ، مشكك ، وحسبه أن يلقى ظلالا من الشك على ما يدعى أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعنى ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلا ، ليس الأمر فى دعوى أنها من أصول الدين بالغاً حد اليقين ؟

إن كان يعنى هذا فتلك هى النقطة التى اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيضاحاً لا يحتمل اللبس ، وأكدها تأكيداً لا يداخله الشك .

من ذلك إحاطة علم الله وشموله فقد قال جل شأنه فى ذلك :

(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)

وقال : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، ولا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ ، وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) ، (يَعْلَمُ السرَّ وَأَخْفَى)

ورغم هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، فى هذه الآيات ، وفى آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع للمعلوم ، والجزئيات متحولة متغيرة ، فلو تعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً فى الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . — انظر الإشارات والتنبيهات —

بمثل هذه المحاولة — التى إن دلت على شىء ؛ فإنما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله المخلوق سلطة البت فى أدق شئون الخالق ، وما مثله فى ذلك إلا كمثل من أراد أن يزن جبلا بميزان الصائغ الذى لا تبلغ طاقته إلا

وزن بضع دريهمات – أراد ابن سينا أن يتحلل من سلطة وحي السماء في هذه الأمور ، بحجة أن الوحي نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبناء على ذلك ، لا بأس – عند ابن سينا – أن يدين بما تأدى إليه فهمه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، واضحاً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يحتمل الشك .

ولكي لا تكون أحكامي هذه على ابن سينا موضع اتهام ، أضع بين يدي القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (النجاة) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي :

(. . . ولا ينبغي له – أي للنبي – أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . .. فلا يلبثوا أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في التنازع . . .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويجب أن يلقي إليهم منه هذا القدر ، أعني أنه : لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم .

ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك لا عين رأته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ، ما هو عذاب مقيم) .

ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أضحوية في أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤٤ (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع ، موحداً مقدساً عن : الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي ، كمي ، أو معنوي .

ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو ألقى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه ، إيمان بمعدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقاً ، عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٤٩ (ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان

[١] – قلت: هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلا موصل البراهين[١]؟ لأن مقدماته هى عامة – أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها – والعامة قريبة من المشتركة.

ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المناسبة.

وذلك أن اسم الممكن يقال – باشتراك – على:

الممكن الأكثرى.

والممكن الأقلى.

والإجابة، غير مهمل فيه، ثم سامه أن يتولى رياضة الناس قاطبة، حتى تستعد للوقوف عليها، لكلفه شططاً، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر)

وص ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها والتحذير عنها، بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام)

وفى ص ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل.

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة).

* * *

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية فى نصوص السماء.

وبين غيرهم ممن يرون فى ذلك تجويز الكذب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه.

وفى هذا المجال المحفوف بالمخاطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين.

ولعلنا فى هذه العجالة قد حددنا موضوع النزاع بين الغزالى فى ناحية، وبين ابن سينا السابق عليه، وابن رشد اللاحق له، فى ناحية أخرى.

وفى ضوء هذا التحديد وما يلزمه من حيطة وحذر ويقظة وانتباه نرجو أن نوفق إلى وزن ما جاء فى الكتاب من أفكار بميزان العدل والإنصاف.

* * *

على أنه لا ينبغى أن يغيب عن البال أن أمام ابن رشد مجالا آخر للنزاع مع الغزالى، من جهة اتهامه بأنه حرف أدلة الفلاسفة وهو يرويها تمهيداً للرد عليها، أو بأنه حرف نفس دعاويهم . . . ومقام القول هنا لابن رشد، فليشهر أسلحته.

(١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول؟ إنه يحكم على البرهان الذى ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة، بأنه لا يوصل إلى يقين، فما ذنب الغزالى فى أن يكون دليل الفلاسفة على دعويهم غير بالغ حد اليقين؟ فإن كان ابن رشد يريد أن يقول: إن الغزالى حرف الدليل حتى جعله غير صالح للإنتاج اليقينى، فليثبت ذلك.

والذى على التساوى .

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .

وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .

والإمكان أيضاً :

منه ما هو فى الفاعل ، وهو إمكان الفعل .

ومنه ما هو فى المنفعل ، وهو إمكان القبول .

وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى — وفى نسخة « على السواء » — وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل ، مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ؛ لأنه يدرك حسا فى الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ؛ ولذلك يظن فى كثير منها :

أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .

وأنه ليس ههنا شىء يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ؛ ولذلك فحص عنه القدماء .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه أنه لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل ، إلى المرجح من خارج ؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن فى كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير .

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس .

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .

والتغير أيضاً الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :

منه ما هو فى الجوهر .

ومنه ما هو فى الكيف .
ومنه ما هو فى الكم .
ومنه ما هو فى الأين .
والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته .
وعلى ما هو قديم بغيره .
عند كثير من الناس .
والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء ، وهى قديمة .

وكذلك المعقولات على العقل الذى بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم.

ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .

وكذلك الفاعل أيضا :
منه ما يفعل بإرادة .
ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً ، أعنى فى الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة فى الفاعلين حاصرة ؛ أو يؤدى البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذى بالإرادة، الذى فى الشاهد .

* * *

هذه كلها هى مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .

وأخذ(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت القصيد فى الموضوع ، وهو موضع مؤاخذة ابن رشد للغزالى فى هذه المسألة . فتأمله .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط فى واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم فى إجراء الفحص عن الموجودات .

* * *

[٢] – قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ .

وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .

وأنه فى وقته الذى حدث فيه ،مراد بالإرادة[1] القديمة ، فحدث .

فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

---

(١) يفرق ابن رشد هنا بين (الإرادة) و (العزم) فيجعل التراخى بين المفعول والإرادة جائزاً .

وأما التراخى بين المفعول والعزم فغير جائز .

ولكن الغزالى يمثل بالعزم والقصد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :

(. . . فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا لمانع . فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود .

وإنما يتصور ذلك فى العزم ؛ لأن العزم غير كاف فى وجود الفعل)

ومما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد فى (تهافت الفلاسفة) فى معرض نقد الفلاسفة للغزالى ، لا فى معرض نقد الغزالى للفلاسفة .

والخطب فى هذا هين ؛ ولكن الذى هو غير هين هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعينه) .

فن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دفع به الغزالى ؟

لقد تركز دفاع الغزالى فى أن هناك إرادة قديمة جازمة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى حد معين ، وأرادت فى نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود ، عند بلوغ هذا الحد .

فهل يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخى بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن يستمر هذا التراخى ، إلا إذا جد جديد . وما دام لم يجد جديد ، فنيبغى أن يستمر العدم ؟

إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة ، قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلا بين العدم والوجود .

فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة .

[٢] ــ قلت : هذا قول سفسطائى ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلا مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل . .

وتراخى المفعول عن إرادة الفاعل ، جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد .

فالشك : باق بعينه .

وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب فى الفاعل تغيراً ، فيجب(١) أن يكون له مغير من خارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير ، من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه ، وأن(٢) من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير .

وإلا إذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجازمة ، حينما يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فرض إرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجازمة ، جاز أن لا يوجد فى أى وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصبح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد أى شىء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل فى ضمن النفى ، أى أن فعل الفاعل لا يقتضى تغيراً فى الفاعل أصلا ، وإذا لم يحصل فى الفاعل تغير ، فلا داعى للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إنما يكون على تقدير (حتى) أى حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثانى ، وليس هو كل الأمر الثانى فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يوجب فى الفاعل تغيراً حتى يقال : ما هو سبب هذا التغير الذى حدث ؟

ويكون الأمر الثانى مجموع شيئين اثنين :

أولهما : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبى ،

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا بأس من أن يطرأ على القديم .

وواضح أن كل واحد من هذين الشيئين لا يصلح على انفراد أنه يكون الأمر الثانى .

* * *

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم [١] ههنا هو شيئان : — وفى نسخة « سببان » —

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير.

والأصل الثانى : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير.

وهذا كله عسير [٢] البيان .

والذى لا مخلص [٣] للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ، أو إنزال فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل ، هى بعينها حالته ، فى وقت عدم الفعل .

فهنالك — لا بد — حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك ضرورى :

إما فى الفاعل .

أو فى المفعول .

أو فى كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :

إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن يعرف الغزالى الطريق الصحيح للرد على دليل الفلاسفة المثبت لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه ، فيكون قصارى الأمر أن الغزالى أخطأ فى طريق تزييف قضية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .

إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يعنيهم شخص الغزالى ، وإنما يعنيهم معرفة الحق ، ولا بأس عندهم أن يأخذوه عن ابن رشد .

(١) لعله يعنى بالخصوم ، خصوم الغزالى ، أى الفلاسفة .

(٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا مسلك غير سديد عند علماء المناظرة ؛ إذ الأولى بابن رشد إثبات دعواه ، لا التهرب منها بدعوى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذى فرض، صادراً عنه أولا ، بل يكون فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعل — وفى نسخة « فعله » — المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز محوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط — وفى نسخة « سقوطه » — بنفسه .

* * *

وفى هذا الاعتراض من الاختلال — وفى نسخة « الاختلاف » — أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ، فإن الإرادة التى فى — وفى نسخة « التى هى فى » — الشاهد ، هى قوة فيها — وفى نسخة « بها » —

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله — وفى نسخة « قبولهما » — لمرادين على السواء ، بعد[1].

فإن الإرادة هى شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف — وفى نسخة « فات عنه » بدل « كف » — الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل — وفى نسخة « قام » — هنا مريد[2]، أحد المتقابلين فيه أزلى، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

---

(١) كذا فى الأصول ولعله محرف عن « بعيد » .

(٢) كذا فى الأصل ولعله محرف عن « مراد » .

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور – وفى نسخة « بحصول » – المراد .

وإذا كانت لا أول لها – وفى نسخة « وإذا كانت أول لها » – لم يتحدد – وفى نسخة « يتجدد » – منها وقت من وقت – وفى نسخة بدون عبارة « من وقت » – لحصول المراد . ولا – وفى نسخة « ألا » – تعين – وفى نسخة « يتعين » وفى أخرى « تتغير » – إلا أن نقول : إنه يؤدى البرهان إلى وجود فاعل بقوة – وفى نسخة « لقوة » – ليست هى لا إرادية – وفى نسخة « لا إرادة » – ولا طبيعية – وفى نسخة « ولا طبيعة » – ولكن سماها – وفى نسخة « يسميها » – الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هى متوسطة بين أشياء يظن بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – فى بادئ الرأى أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

[٣] – قال أبو حامد مجاوباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجَب .

بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ، ضرورى . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجَب ، بلا موجِب .

فقبل وجود العالم :

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبتها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مريد .

ولم تتجدد إرادة .

ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل .

فإن كل ذلك تغير .

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد .

فى شيء من الأشياء .

ولا فى أمر من الأمور .

ولا فى حال من الأحوال .

ولا فى نسبة من النسب .

بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

* * *

[٣] ـ قلت : وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التى وضعناها قبل .

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعى ، فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

* * *

[٤] ـ قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى ، بل وفى العرفى والوضعى ؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ؛ لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعلق الطلاق بمجىء الغد ، أو بدخول الدار ، فلا يقع فى الحال ، ولكن يقع عند مجىء الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر . فلما لم يكن حاضراً فى الوقت ، وهو الغد ودخول الدار ، توقف حصول الموجَب ، على حضور ما ليس بحاضر ،

فما حصل الموجَب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجَب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع بذاته ، المختار فى تفصيل الوضع ،

فإذا لم يمكنَّا وضع هذا بشهوتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله ، فى الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما فى العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه، إلا لمانع .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه .

وإنما يتصور ذلك فى العزم ، لأن العزم غير كاف فى وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث فى الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع .

ولا يتصور تقدم القصد ؛ إذ لا يعقل قصد فى اليوم ، إلى قيام فى الغد ، إلا بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافياً فى وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الإيجاد ، وفيه قول بتغير القديم .

ثم يبقى عين الإشكال فى أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لِمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فإما أن يبقى حادث بلا سبب .

أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجَب ، ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجَب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ؛ وهذا محال .

• • •

[٤] — قلت : هذا المثال الوضعى من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، وهو يوهنها ، لأن للأشعرية أن تقول — وفى نسخة « لأن الأشعرية لها أن تقول » — إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد البارى سبحانه إياه ، إلى وقت حصول الشرط الذى تعلق به ، وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر فى الوضعيات ، كالأمر فى العقليات . ومن شبّه هذا الوضعى بالعقلى ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق ، لأنه — وفى نسخة «لا لأنه »— يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع فى ذلك المفهوم إلى — وفى نسخة « من » — الموضوع المصطلح عليه .

* * *

[٥] — ثم قال أبو حامد مجاوباً عن الأشعرية .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شىء ، أى شىء كان ، تعرفونه بضرورة العقل ، أو نظره ؟

وعلى لغتكم فى المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظرى فلا بد من إظهاره .

وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد . ولا شك فى أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط ،المنطق ، يدل على استحالة ذلك؛ إذ ليس في جميع ما ذكروه إلا :

الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد .

فلا تضاهى الإرادة القديمة ، القصود الحادثة .

وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان .

* * *

[٥] ـ قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك :

إما بقياس .

وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتى به ، ولا قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف به جميع الناس ، خصومهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

* * *

[٦] ـ ثم قال كالمجاوب عن الأشعرية ـ وفى نسخة « عن الفلاسفة » ـ :

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه ، من غير موجَب .

ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصومكم ، إذا ـ وفى نسخة « إذ » ـ قالوا

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات — وفى نسخة « الكائنات » —

من غير أن يوجب ذلك كثرة فى ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « فى ذاته » —

ومن غير أن يكون العلم زائداً — وفى نسخة « زيادة » — على الذات .

ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد — وفى نسخة « مع تعدد » — المعلوم .

وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا ، فى غاية الإحالة . ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو — وفى نسخة « فإن » — قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم — وفى نسخة « العالم » — لا يعلم صنعه ، محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قولهم — وفى نسخة « قولكم » — وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

* * *

[٦] — قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما — وفى نسخة « فما » — أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخى المفعول — وفى نسخة « مفعول الفاعل » — عن فعله مجاناً ، وبغير قياس أداهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان . الذى أداهم — وفى نسخة « أدى » — إلى حدوث العالم ، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة فى تعدد العلم والمعلوم ، إلى اتحادهما فى حق البارى سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك فى حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردّ الضرورة فى أن الصانع يعرف — وفى نسخة « يعرف ذاته » وفى أخرى « لا يعرف » — ولا بد مصنوعه ، إذ قال فى الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته .

وهذا القول إذا قوبل هو — وفى نسخة « إذا قيل قوبل هو » وفى أخرى « هو إذ قوبل هو » — من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينيا وعاما فى جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه .

وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين — وفى نسخة « تعين » — لا أنه كان يقيناً فى الحقيقة — وفى نسخة « كان فى الحقيقة » — كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقينى تعدد العلم والمعلوم — وفى نسخة « بالمعلوم » — فى الشاهد والغائب ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما فى حق البارى سبحانه .

وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم — وفى نسخة « بالمعلوم » — ظنيًّا — وفى نسخة « ظنا » — فيمكن أن يكون على اتحادهما — وفى نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » — عند الفلاسفة برهان .

وكذلك إن — وفى نسخة « إذا » — كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشعريةُ من قبل أن عندهم فى ذلك برهاناً ، فنحن — وفى نسخة « ونحن » — نعلم على القطع أنه ليس عندهم فى ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التى لم تنشأ على رأى ولا هوى إذا سبرته — وفى نسخة « سدته » وفى أخرى « سددته » — بالعلامات والشروط التى فرق بها بين اليقين والمظنون — وفى نسخة « والظنون » — فى كتب — وفى نسخة « فى كتاب » — المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان فى قول ما :

فقال — وفى نسخة « وقال » — أحدهما : هو موزون .

وقال الآخر : ليس بموزون .

لم يرجع الحكم فيه .

إلا إلى الفطرة السليمة — وفى نسخة « السالمة » — التى تدرك الموزون من — وفى نسخة « عن » — غير الموزون .

وإلى علم العروض .

وكما أن من يدرك الوزن — وفى نسخة « الموزون » — لا يخلّ بإدراكه عنده — وفى نسخة « عند » — إنكار — وفى نسخة « إدراك » — مَن ينكره .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخلّ به عنده — وفى نسخة « عند » — إنكار من ينكره .

وهذه الأقاويل كلها فى غاية الوهن — وفى نسخة « الوهى» — والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن — وفى نسخة « يستحق » — كتابه هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — بمثل هذه — وفى نسخة « بهذه » — الأقاويل ، إن كان قصده فيه إقناع الخواص .

ولما كانت الإلزمات التى أتى بها فى هذه المسألة أجنبية — وفى نسخة « برانية » — وغريبة عن — وفى نسخة « من » — المسألة قال(١) فى إثر هذا :

* * *

(١) أى الغزال .

[٧] – بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :
بم تنكرون على خصومكم إذا – وفى نسخة « إذ » – قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول – وفى نسخة « قيل تحكم العقول » – بأنه ليس بشفع ولا وتر – وفى نسخة « ولا بوتر » – كما [١] سننصه – وفى نسخة « كما سنصفه » – بعد .

* * *

[٧] – وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، فى أن العالم محدث . وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات – وفى نسخة « دوران » – لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم – وفى نسخة « قولهم » – إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط – وفى نسخة « لشروط » – الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض – وفى نسخة « من أغراض » وفى أخرى « من أحد أغراض » – السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر – وفى نسخة « الناطق » – فى هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التى قالتها الفلاسفة – وفى نسخة « الحكما الفلاسفة » – فى إثبات أن العالم قديم فى هذا الدليل ، والأقاويل التى قالتها الأشعرية ، فى مناقضة ذلك .

فاسمع – وفى نسخة « فاستمع » – أدلة الأشعرية فى ذلك ، واسمع – وفى نسخة « واستمع » – الأقاويل التى قالتها الفلاسفة فى مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

---

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد ، لا من كلام الغزالى .

[٨] – قال أبو حامد .

فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا – وفى نسخة « إذ » – قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ،

فإن فلك الشمس يدور فى سنة .

وفلك زحل فى ثلاثين سنة .

فتكون أدوار – وفى نسخة « دورة » – زحل ، ثلث عشر دورة – وفى نسخة « ادوار » – الشمس .

وأدوار – وفى نسخة « ودورة » – المشترى نصف سدس أدوار – وفى نسخة « دورة » – الشمس ؛ فإنه يدور فى اثنى عشرة سنة .

ثم إنه كما – وفى نسخة « كما أنه » – لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب – وفى نسخة « الكواكب الثابتة » وفى أخرى « فلك الثوابت» – الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية – وفى نسخة « الشرقية » – التى للشمس فى اليوم والليلة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته . ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع ووتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن – وفى نسخة « فإن » – قلتم : شفع ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوز مالا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به – وفى نسخة « به يصير » – شفعاً ؟

فيلزمكم القول – وفى نسخة « قيل بحكم العقل » – بأنه ليس بشفع ولا وتر .

* * *

[٨] – قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا – وفى نسخة « ذاتا » – أدوار بين طرفى زمان واحد ، ثم توهم حد – وفى نسخة « جزء » – محصور من كل واحد منهما بين طرفى زمان واحد ؛ فإن نسبة الجزء من الجزء ، هى نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل فى المدة من الزمان التى تسمى سنة – وفى نسخة « ثلاثين سنة » – ثلث عشر دورات – وفى نسخة « دورة » – الشمس فى تلك المدة ؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس ، إلى جملة دورات زحل مذ – وفى نسخة « مذ قد » – وقعت فى زمان واحد بعينه ، لزم ولابد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار الحركة الأخرى – وفى نسخة « الحركة الأولى » – هى نسبه الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، أى لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها – وفى نسخة « منهما » – بالفعل ، فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه – وفى نسخة « فى » – دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة – وفى نسخة « لا نسبة توجد » – بين عظمين – وفى نسخة « عظيمتين » ؛ أو قدرين ، كل واحد منهما يفرض – وفى نسخة « يعرض » وفى أخر « لغرض » – لا نهاية له ، فإذن – وفى نسخة « فإن » – القدماء لما كانوا يفرضون – وفى نسخة « يعرضون » – مثلا :

جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلا ، فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين — وفى نسخة « متناهية » — كما لزم فى الجزأين من الجملة .

وهذا بين بنفسه(١).

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم — وفى نسخة« يلزم » وفى أخرى « أن يلزم » — فى الجملتين — وفى نسخة « فى الجنس » — أن تكون نسبة إحداهما — وفى نسخة « أحدهما » — إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين .

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .

وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هى نسبة الكثرة — وفى نسخة « هى الكثرة » — إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر ، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .

وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل ؛ لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — هو الجواب فى هذه المسألة ، لا ما جاوب — وفى نسخة « أجاب» — به أبو حامد عن الفلاسفة .

---

(١) هذا الذى يدعى ابن رشد أنه بين بنفسه ، لا نتبين بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالغزالى يدعى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور فى اليوم الواحد دورة .

وابن رشد يقول : لا ينبغى أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوى وعدمه يكون فى المتناهى ، لا فى غير المتناهى .

والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه أنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم فى هذا الباب ، وأعسرها — وفى نسخة «واعتبرها» — كلها هو — وفى نسخة «وهو» — ما جرت — وفى نسخة «جرى» — به عادتهم أن يقولوا ، إنه إذا — وفى نسخة «إن» — كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى ، حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها .

وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها .

وليس يجوّز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لا نهاية لها ، كما تجوزه الدهرية ؛ لأنه يلزم عنه وجود مسببٍ من من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك .

لكن القوم لما أداهم البرهان .

إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزليًّا ليس؛ وفى نسخة «وليس» — لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده .

لزم — وفى نسخة «لزم عندهم» — أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا — وفى نسخة «أول» —

فيلزم — وفى نسخة «فلزم» — أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال فى وجوده[1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله

(١) قضية هامة تحتاج طول النظر والتأمل .

الأولى – وفى نسخة « الأول» – شرطاً فى وجود الثانى – وفى نسخة « فى وجوده » –

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له، أمراً ضروريا تابعاً – وفى نسخة « أمر ضرورى تابع » – لوجود مبدأ أول أزلى .

وليس ذلك فى أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفى الأشياء التى يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذى يلد إنساناً – وفى نسخة « يولد إنسان » وفى أخرى « يولد له إنسان » وفى رابعة « يولد إنساناً » – مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترقى إلى فاعل أول – وفى نسخة « أولى» وفى أخرى « أزلى » – قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .

والقبلية والبعدية بالذات .

وذلك أن الفاعل الذى لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التى يفعلها بلاآلة، كذلك لا أول للآلة – وفى نسخة« لآلاته » – التى يفعل بها أفعاله التى لا أول – وفى نسخة « أولى » – لها – وفى نسخة « لها من أفعاله » – التى من شأنها أن تكون بآلة .

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا أن دليلهم ضرورى .

وهذا من كلام الفلاسفة بيِّن ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت — وفى نسخة « كان » — للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه لو كان للأسطقس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .

وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شىء منه :

أنه قد انقضى .

ولا أنه قد دخل فى الوجود .

ولا فى الزمان الماضى .

لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .

وما لم — وفى نسخة « وما لا » ؛ يبتدئ ، فلا ينقضى .

وذلك أيضاً بين من — وفى نسخة « فى » — كون المبدأ والنهاية ، من المضاف .

ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك فى المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .

لأن ما له مبدأ فله نهاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .

وكذلك الأمر فى الأول والآخر .

أعنى ما له أول ، فله آخر .

وما لا أول له فلا آخر له .

وما لا آخر له — وفى نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » — فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « بالحقيقة » — فلا انقضاء له .

ولذا — وفى نسخة « ولذلك » وفى أخرى « فلذلك » — إذا سأل المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التى قبل الحركة الحاضرة ، كان جوابهم ، أنها — وفى نسخة « هو أنها » — لم تنقض — وفى نسخة « لم تنقضى » — لأن من وضعهم أنها — وفى نسخة « أنه » — لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، ليس بصحيح ، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدأ .

* * *

فقد تبين لك أنه ليس فى الأدلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى أن تبلغ مرتبة اليقين[١].

وأنها ليست — وفى نسخة « ليس » — تلحق بمراتب — وفى نسخة « بمرتبة » — البرهان .

ولا الأدلة التى أدخلها وحكاها عن الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب — وفى نسخة « بمرتبة » — البرهان .

وهو الذى قصدنا[٢] بيانه فى هذا الكتاب .

---

(١) نبهنا فيما سبق هامش ص ٥٩ وما بعدها إلى أن الغزالى ليس بصدد أن يثبت عقيدة فى كتاب « تهافت الفلاسفة » وإنما هدفه هو التشكيك فى أدلة الفلاسفة ، تلك الأدلة التى يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد اليقين الرياضى ، وقد عرضنا على القارئ فيما سبق قول الغزالى (أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعنى عند الفلاسفة — قاطعة كبراهين الهندسيات ؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » أن يكون مثبتاً . وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تنصيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت) وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه :

إثبات أن الأدلة التى حكاها الغزالى على لسان الفلاسفة ليست واصلة درجة اليقين .

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله فى الزمان الماضى ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب — وفى نسخة «جاوب» — به أبو حامد عن الفلاسفة ، فى كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم فهذا نصه .

* * *

بقى أن نتساءل عن المعنى الذى أراده ابن رشد من قوله (ولا الأدلة التى أدخلها وحكاها — الغزالى — عن الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها الغزالى من عند نفسه ، تمادياً فى البحث بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أدلة نقلها الغزالى عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا النوعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول ، فأنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أنى أظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هذا على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف الغزالى فى بعض هذا الجانب قد ثبت لى ضعفه قبل أن اقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

ومسألة تعليق وقوع الطلاق على دخول الدار ، أو على مجىء الغد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذى أورده عليها ابن رشد ، قبل اطلاعى عليه .

بقى أن نستفسر عن معنى كون الأدلة التى حكاها الغزالى عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان .

هل يعنى ذلك أن الغزالى شوهها وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد كنا ننتظر من ابن رشد فى هذا المقام ألا يدخل على هذه الأدلة التى حكاها الغزالى ، تعديلا من عنده ؛ فقد تكون هذه التعديلات أفهاماً خاصة لابن رشد ، والمعلوم أنه متأخر عن الغزالى بل أن يشير إلى الأدلة التى لابن سينا والفارابى فى هذا المجال ؛ لأنهما اللذان ينقدهما الغزالى . فإذا أثبت ابن رشد أن للفارابى وابن سينا أدلة أوثق من هذه التى حكاها عنهما الغزالى ، كان ذلك : إما تدليساً من الغزالى عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد بيان ذلك ، ويحاول هو أن يعرض أدلة الفلاسفة فى صورة أكثر قوة ، وأشد حجية ، فليس يثبت إدانة الغزالى .

[٩] – قال أبو حامد :

فإن قيل : محل الغلط فى قولكم : إنها – وفى نسخة « إنه » – جملة مركبة من أحاد .

فإن هذه الدورات معدومة .

أما الماضى فقد انقضى .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد – وفى نسخة بدون كلمة « بعد » –

والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .

ثم قال هو(١) فى مناقضة هذا :

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل – وفى نسخة« ومستحيل »– أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود – وفى نسخة « العدد » –

موجوداً باقياً .

أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراس – وفى نسخة « الأعداد » – لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً .

سواء – وفى نسخة بدون كلمة « سواء » – قدرناها موجودة ، أو معدومة ،

فإنه إن – وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فإذا » – انعدمت بعد الوجود ،

لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت – وفى نسخة « لم تتغير هذه القضية » –

هذا منتهى قوله :

* * *

[٩] –قلت: – وفى نسخة بدون عبارة« قلت» – وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو فى النفس ،

أعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر فى حال عدمه .

وفى حال وجوده .

وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أى ليس له مبدأ ولا نهاية ، فليس يصدق عليه .

---

(١) الضمير للغزالى .

لا أنه شفع .

ولا أنه وتر .

ولا أنه ابتدأ — وفى نسخة « ابتداء » —

ولا أنه انقضى — وفى نسخة « انقضاء » —

ولا دخل — وفى نسخة « داخل » — فى الزمان الماضى ، ولا فى المستقبل؛ لأن ما فى القوة ، فى حكم المعدوم ،

وهذا هو — وفى نسخة « وهو » — الذى أراد الفلاسفة بقولهم : إن الدورات التى فى الماضى والمستقبل — وفى نسخة « فى المستقبل والماضى » — معدومة .

* * *

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » — هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .

فإما أن يتصف بذلك من حيث له — وفى نسخة « من حيث إنه » وفى نسخة « من حيث إن له » — مبدأ ونهاية خارج النفس .

وإما أن يتصف بذلك من حيث هو — وفى نسخة « من حيث هذا هو » وفى أخرى « من حيث هذا له » — فى النفس ، لا خارج النفس .

فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً فى الماضى ، فى النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :

إما زوج .

وإما فرد .

وأما — وفى نسخة « وأيا » — ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هى فى النفس ؛ لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه فى وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .

وأما من حيث هى خارج النفس ، فليست ـ وفى نسخة « فليس » ـ تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً ـ وفى نسخة « أو فرداً » ـ

وكذلك ما كان منها فى الماضى ، ووضع إنه بالقوة خارج النفس ، أى ـ وفى نسخة « إذ » ـ ليس له مبدأ ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعنى كونها ذات مبدأ ونهاية .

فكل ـ وفى نسخة « وكل» ـ ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة ، أعنى ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث هى فى النفس ، كالحال فى الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب فى طباعها أن لا ـ وفى نسخة « أى لا » وفى أخرى « لا » ـ تكون زوجاً ولا فرداً ، إلا ـ وفى نسخة « إلا كانت» وفى أخرى « إلا أن كانت » ـ من حيث هى فى النفس .

* * *

والسبب فى هذا الغلط أن الشيء إذا كان فى النفس بصفة ، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .

ولما لم يكن شيء مما وقع فى الماضى يتصور فى النفس ، إلا متناهياً .

ظن ـ وفى نسخة « يظن » ـ أن كل ما وقع فى الماضى ، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك فى المستقبل ، تعين على ما لا نهاية فيه التصورُ ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفلاطون

والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل لا نهاية لها — وفى نسخة « له » —

وهذا كله حكم خيالى ، لابرهانى ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه ممن — وفى نسخة « من » — وضع أن للعالم — وفى نسخة « أن العالم له » — مبدأ يوضع — وفى نسخة « مبدأ أن يوضع » — أن له — وفى نسخة « أنه » — نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

* * *

[١٠] —وأما قول أبى حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هى آحاد متغايرة — وفى نسخة « متغيرة » — بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهى نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهى موجودات لا توصف بالشفع والوتر — وفى نسخة « ولا بالوتر» — فبم — وفى نسخة « فلم » وفى أخرى « وهم » — تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة — وفى نسخة « بإحداث ضرورى» —

وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو طاليس .

* * *

[١٠] — فإنه قول فى غاية الركاكة .

وحاصله : أنه لا ينبغى أن تنكروا قولنا فيما هو ضرورى عندكم أنه غير ضرورى ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنة ، وخصومكم يرون — وفى نسخة « يقولون » — إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم — وفى نسخة بدون كلمة « أنتم » — أشياء ضرورية — وفى نسخة « ضرورة » — وخصومكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرون فى هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

* * *

وقد تبين فى علم المنطق أن مثل هذه ، هى معاندة خطابية ضعيفة ، أو سفسطائية .

* * *

والجواب ، فى هذا : أن يقال : إن الذى يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو فى نفسه كذلك .

والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه ببينة — وفى نسخة بدون كلمة « ببينة » — إلا بالذوق ، كما لو ادعى إنسان فى قول ما : أنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان — وفى نسخة « السباق» — فى ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب[1] القوم ؛ لأن سبب الكثرة العددية هى المادية عندهم .

وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة .

---

(١) لعله اتهام للغزالى بأنه صور مذهبهم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ، بغير مادة فمحال — وفي نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال » وفي أخرى بدون عبارة « فمحال» —

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص — وفي نسخة بدون عبارة « عن شخص » — بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ، إذ قد كان — وفي نسخة « كان قد » وفي أخرى « كان مذ » — يوجد مشاركاً له في ذلك الوصف غيرُه .

وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود — وفي نسخة « غير موجود » — بالفعل ، أصل معروف من مذهب — وفي نسخة « مذاهب» — القوم ، سواء كان — وفي نسخة « كانت» — أجساماً ، أو غير أجسام .

ولا نعرف أحداً فرق بين :

ما له وضع .

وما ليس له وضع — وفي نسخة بدون عبارة « وما ليس له وضع» —

في هذا المعنى إلا ابن سينا[١] فقط .

وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا يلائم أصلا من أصولهم . فهي خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أوغير جسم ؛ لأنه يلزم عنه أن يكون ما له نهاية — وفي نسخة « ما لا نهاية له » — أكثر مما لا نهاية له .

---

(١) لعله بهذا ينقد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على — وفى نسخة « إلى» — جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل .

وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

* * *

[١١] — قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس — وفى نسخة « النفوس » — قديمة ، وهى واحدة ، وإنما تنقسم فى الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : — وفى نسخة « قلت» — فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإنا نقول :

نفس زيد عين — وفى نسخة « غير » — نفس عمرو ، أو غيره — وفى نسخة بحذف عبارة « أو غيره » —

فإن كان — وفى نسخة « كانت» — عينه ، فهو باطل بالضرورة ؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس — وفى نسخة « ليس هو نفس » — غيره.

ولو كان هو عينه — وفى نسخة « بعينه » — لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس فى كل إضافة .

فإن — وفى نسخة « وإن » — قلتم : إنه عينه — وفى نسخة « عين» وفى أخرى « بعينه » وفى رابعة « غيره » — وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عِظم فى الحجم وكمية — وفى نسخة « بكمية » — مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً — وفى نسخة «آلافاً » — ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجداول والأنهار — — وفى نسخة « فى الأنهار» — ثم يعود إلى البحر .

فأما — وفى نسخة « وأما »— ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟

والقصد — وفى نسخة « والمقصود »— من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « فى امتناع ذلك » —

وأنهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه .

* * *

[١١] — قلت : أما زيد فهو — وفى نسخة « فهى» — غير عمرو بالعدد — وفى نسخة « فى العدد » — وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهى النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلا — وفى نسخة « مثل» — غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً — وفى نسخة « واحدة » — بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فإذن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست تهلك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه(١) فى هذا الموضع .

* * *

والقول الذى استعمل فى إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد — وفى نسخة « عمرو » — :

إما أن تكون هى عين — وفى نسخة « غير » — نفس عمرو — وفى نسخة « زيد » — .

وإما أن تكون غيرها — وفى نسخة « غيره » وفى أخرى « عينها » — . لكنها ليست هى عين نفس عمرو ، فهى غيرها.

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الهوهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو ، هى .

واحدة من جهة :

كثيرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل — وفى نسخة بدون كلمة « الحامل » — لها .

* * *

(١) الظاهر أنه يعنى أنه لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الكتاب . فإذن كتاب (تهافت التهافت) ليس من الكتب التى تدخر للخاصة ، وإنما هو كتاب للعامة من المتعلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه المثابة .

وهذا ما قررناه عن كتاب (تهافت الفلاسفة) فى كتابنا (الحقيقة فى نظر الغزالى) وفى مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور انقسام إلا فيما — وفى نسخة « بما » — له كمية ، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا : صادق فيما ينقسم بالذات .

وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعنى ما ينقسم من قبل كونه فى منقسم بالذات .

فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا — وفى نسخة « مثل » —

والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام ، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور — وفى نسخة « الصورة » — والنفس — وفى نسخة « النفوس » — هى منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها —وفى نسخة « محالها » —

والنفس أشبه شىء بالضوء .

وكما أن الضوء[١] ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء — وفى نسخة « اتحاد » — الأجسام .

كذلك الأمر فى النفس ؛ وفى نسخة « الأنفس » — مع الأبدان .

فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ، فإنه يظن به أنه ممن وفى نسخة « مما » — لا يذهب عليه — وفى نسخة « على » — ذلك .

وإنما أراد بذلك مداهنة[٢] أهل زمانه . وهو — وفى نسخة

---

(١) تشبيه النفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كنا نحب أن نعرف مبرراتها ولسنا نستبعدها أو ننزه غير المعصومين عن أمثالها ، ولكنها دعوى ، لا بد لها من دليل ، ولعل كل ما بيد ابن رشد فى هذا الصدد هو أن الغزالى له فى كتبه التى سماها مضنوناً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التى هاجمها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيما يتصل بالغزالى — كما فهمناه من دراستنا الطويلة له — أمر مقامين :

« وهى » — بعيد — وفى نسخة « بعد » ؛ من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه — وفى نسخة « فى كتابه » — .

ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

* * *

[١٢] — والمقصود — وفى نسخة « المقصود » — من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق — وفى نسخة « تعليق » — الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة .

فإنهم — وفى نسخة « وإنهم » — لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا مخرج عنه .

أحدهما :

مقام العارفين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذى يضن الغزالى بما تبين له فيه عمن لم يبلغوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه فى هذا المقام بقول الشاعر :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفى هذا المقام — كما يقول الغزالى — ينكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد ينفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والنظر . ولما كان الفارابى وابن سينا اللذان يناقشهما الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا فى إثبات هذه المسائل التى هى موضع النزاع المشار فى كتاب (تهافت الفلاسفة) مسلك البحث والنظر ، وكان من رأى الغزالى أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التعويل عليها للوصول إلى يقين فى هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزييف هذه الوسيلة ، ولإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؛ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما يخول لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه فى هذه المسائل هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فما دام مقام العارفين هو مقام خاصة الخاصة ، وأما من عداهم فسبيلهم فى معتقداتهم ما تأيد بالعقل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؛ فقد انتدب الغزالى نفسه ؛ لحماية هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التى حين توضع فى ميزان العقل والنقل توجد زائفة ، كما بين الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فليس الأمر إذن — فيما نفهم — أمر نفاق ومداهنة ، ولكنه وضع للأمر فى نصابه .

[١٢] – قلت : أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين – وفى نسخة « يليق » – بأمور معروفة يستوى – وفى نسخة « ليستوى » – فى الإقرار بها – وفى نسخة « فى الإقدار بها » وفى أخرى « فى الإقدار منها » – الخصمان .

فإذا ادعى الخصم فى كل قول ، خلاف ما يضعه مخاصمه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة ؛ وفى نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » –

وأما من ادعى فى المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو حل تلك الشبهة – وفى نسخة « تلك الشبهة والجواب» –

وأما من لم يعترف – وفى نسخة « يتعرف» – بالمعروف بنفسه ؛ لأنه ناقص الفطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بصور الألوان أو وجودها – وفى نسخة « ووجودها » ؛

(١٣) – قال أبو حامد – وفى نسخة رضى الله عنه » – محتجاً عن – وفى نسخة «على » – الفلاسفة :

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم فى أن – وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « وإن » – الله تعالى قبل خلق – وفى نسخة « خلقه » – العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنين – وفى نسخة « أو سنتين» وفى أخرى « وسنتين» – ولا نهاية لقدرته .

فكأنه — وفى نسخة «كأنه» — صبر ولم يخلق ، ثم خلق .

ومدة الترك هى — وفى نسخة بدون كلمة «هى» — متناهية — وفى نسخة «متناه» — أو غير متناهية — وفى نسخة «متناه» — ؟

فإن قلتم متناهية — وفى نسخة «متناه» — صار وجود البارى متناهياً — وفى نسخة «متناهياً أوله» وفى أخرى «متناهى الأول» —

وإن قلتم : غير متناهية — وفى نسخة «متناه» — فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان — وفى نسخة «مخلوق» — عندنا .

وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، فى الانفصال عن دليلهم الثانى .

* * *

[١٣] — قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم : يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :

أن تكون متناهية .

أو غير متناهية .

قولا — وفى نسخة «قول» — غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له ، لا ينقضى ولا ينتهى أيضاً ؛ فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .

وإنما الذى يلزمهم أن يقال لهم — وفى نسخة بدون عبارة «لهم» — : حدوث الزمان ا هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذى نحن فيه :

أو — وفى نسخة «إذ» — ليس يمكن ذلك .

فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع — وفى نسخة «أشنع» — ومستحيل عندهم .

وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى أن يكون طرفٌ — وفى نسخة « طرفه » — أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد — وفى نسخة « فلا بد» وفى أخرى « لابد» — لهم من ذلك ، قيل فههنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضلؤها على قولكم ، فى الدورات شرطاً — وفى نسخة « شروطا » — فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها — وفى نسخة « فيها » — .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمتم خصومكم فى الدورات ، ألزمومكم — وفى نسخة « ألزمكم » — فى إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : — وفى نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل» — إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير المتناهية — وفى نسخة « الغير متناهية »[١] — هى — وفى نسخة « وهى» — لمقادير — وفى نسخة « المقادير » وفى أخرى« المقادير التى » — لم تخرج إلى الفعل .

وإمكانات — وفى نسخة « وإمكان » — الدورات التى لا نهاية لها . قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هى من الأمور اللازمة للأشياء ، سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء ، على ما يرى ذلك قوم .

فهى ضرورة بعدد ؛ وفى نسخة « تعدد » — الأشياء .

فإن، كان يستحيل قبل — وفى نسخة « بعد » — وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

---

(١) والصواب لغة « غير المتناهية » . حيث إن (ال) لا تدخل على كلمة [غيره] .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، أعنى زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم فى مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً ؛ وفى نسخة « أن للعالم محدثا » — أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدما على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

* * *

[١٤] — قال أبو حامد رضى الله عنه — وفى نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » — حاكياً — وفى نسخة «حكاية » — عن الفلاسفة ، لما أنكروا على — وفى نسخة « أنكر على » وفى أخرى بدون كلمة « على » — خصومهم — وفى نسخة « خصومكم » — أن يكون من المعارف الأولى — وفى نسخة « الأول » — تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .

فإن قيل : — وفى نسخة « قال » — فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها — وفى نسخة « عليه » — من وجه آخر . إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز — وفى نسخة « تميز » — الشىء عن مثله بحال .

* * *

[١٤] — قلت : — وفى نسخة « أقول » — حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة فى هذا الفصل ، فى الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلى :

أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتى — وفى نسخة « يأتى » — لهم[1] ، بأن قبلوا — وفى نسخة « تسلموا » — من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .

ما كان منها فى الزمان ، مثل المتقدم والمتأخر .

(١) أى للفلاسفة .

وما كان منها موجوداً فى الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما – وفى نسخة « هو » – عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية – وفى نسخة « الإرادة الأولى » –

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل – وفى نسخة بدون كلمة « فعل» – أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ، ولا توجد فى الثانى ، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق .

فكأن – وفى نسخة « وكان » – الفلاسفة سلموا – وفى نسخة « تسلموا » وفى أخرى « تتسلموا » – لهم فى هذا القول أنه لو وجد للأزلى إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا :

إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشىء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .

والعلم صفة من شأنه – وفى نسخة « شأنها » – أن تحيط بالمعلوم – وفى نسخة « بالمعلومات» –

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه ، لأن المتماثلين عند المريد ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثانى ، إلا من جهة ما هما غير متماثلين ، أعنى

من جهة ما فى أحدهما (من[١]) صفة ليست فى الثانى .

وأما إذا كانا متماثلين — وفى نسخة بدون عبارة « وأما إذا كانا متماثلين » — من جميع الوجوه . ولم يكن هنالك مخصص أصلا . كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تعلقها بهما على السواء ، وهى سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى — وفى نسخة « أولى » — من تعلقه بالثانى .

فأما — وفى نسخة « ولا » — أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً .

وإما أن لا يتعلق بواحد — وفى نسخة « ولا بواحد » وفى أخرى « لا بواحد » — منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففى — وفى نسخة « فبقى » — القول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه — وفى نسخة بدون عبارة « أقدم منه » — وذلك محال .

فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز — وفى نسخة « تميز » — المثل عن مثله ، بما هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم فى الأصل — وفى نسخة « أصل » — الذى كانوا — وفى نسخة بدون عبارة « كانوا » — سلموه .

* * *

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل . وهو نقل الكلام من المسألة الأولى ، إلى الكلام فى الإرادة ؛ والنقل فعل سفسطائى .

* * *

(١) هذه الكلمة زدتها من عندى ، وليست فى الأصول

[١٥] – قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين فى إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما – وفى نسخة « الأول » – أن قولكم – وفى نسخة « أن قولهم » وفى أخرى « قوالكم » وفى رابعة « قولهم » – : إن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – هذا لا يتصور .

عرفتموه – وفى نسخة « أعرفتموه » وفى أخرى « إن عرفتموه » – ضرورة ؟ أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمثيلكم – وفى نسخة « وتمسككم » وفى أخرى « ولا تمسككم » – بإرادتنا ، مقايسة فاسدة تضاهى المقايسة فى العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا فى أمور قررناها فلم تبعدُ – وفى نسخة « تبعدوا » – المفارقة فى الإرادة .

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ، ولا منفصلا ، لا يعقل ؛ لأنا لا نعقله فى حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك – وفى نسخة « وهمك » وفى أخرى « وهمى » – وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشىء عن مثله ؛ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتُسَمَّ باسم آخر ، فلا مشاحة فى الأسماء . وإنما أطلقناه نحن بإذن – وفى نسخة « باسم » – الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة فى اللغة[١] لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض فى حق الله تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه فى حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فإنا نفرض تمرتين – وفى نسخة « ثمرتين » – متساويتين بين يدى المتشوف – وفى نسخة « المتشوق » – إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها – وفى نسخة « من شأنها » – تخصيص الشىء من مثله .

---

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن – وفى نسخة « فى الجنس » – أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فإنا نقدر على فرض انتفائه .

ويبقى إمكان الأخذ – وفى نسخة « الآخر » –

فأنتم بين أمرين – وفى نسخة « الأمرين » – :

إما أن تقولوا – وفى نسخة« قلتم » : – إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى أغراضه فقط – وفى نسخة بدون كلمة « فقط » – وهو – وفى نسخة « فهو » – حماقة ، وفرضه ممكن .

وإما أن تقولوا : – وفى نسخة « قلتم » – التساوى – وفى نسخة « إن التساوى»– إذا فرض ، بقى الرجل المتشوف – وفى نسخة « المتشوق » – أبداً متحيراً ينظر إليهما ، فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو أيضًا محال يعلم بطلانه ضرورة .

فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائبًا – وفى نسخة « أو غائبًا » – فى تحقيق الفعل الاختيارى من إثبات صفة شأنها تخصيص الشىء عن مثله .

* * *

[١٥] – قلت :– وفى نسخة « أقول» – حاصل هذه المعاندة ينحصر – وفى نسخة « منحصر » – فى وجهين :

أحدهما : أنه يسلم – وفى نسخة « سلم » – أن الإرادة التى فى الشاهد ، هى التى يستحيل عليها أن تميز الشىء عن مثله ، بما هو مثل.

وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها فى الفاعل الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكنا – وفى نسخة « ممكن » – وجود صفة بهذه الحال ، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود – وفى نسخة « موجوداً » – هو لا – وفى نسخة « لا هو » – داخل العالم ولا خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادةُ الموصوفُ بها الفاعل سبحانه ؛ والإنسان — وفى نسخة « وإرادة الإنسان » — مقولة — وفى نسخة « مقولا » وفى أخرى « مقول » — باشتراك الاسم — وفى نسخة « باشتراك الحال » — كالحال فى اسم العلم ، وغير ، ذلك من الصفات التى وجودها فى الأزلى — وفى نسخة « الأزل » — غير وجودها فى المحدث — وفى نسخة « الحادث » — وإنما نسميها إرادة ، بالشرع .

* * *

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلى ؛ لأن البرهان الذى أدى — وفى نسخة « أقيم » — إلى إثبات صفة بهذه الحال — وفى نسخة « بهذا الحال » — أعنى أن تخصص — وفى نسخة « تخصيص » — المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المرادات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هى متقابلة ، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل — وفى نسخة « المتماثل » —

فوضعهم أن الأشياء التى تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع كاذب ، وسيأتى — وفى نسخة « ويأتى » — القول فيه بعد .

فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — إذ كان متقدساً — وفى نسخة « متقدماً » — عن الأغراض .

والأغراض هى التى تخصص الشىء بالفعل عن مثله .

قلنا : أما الأغراض التى حصولها مما تكمل به ذات المريد ، مثل أغراضنا نحن التى — وفى نسخة « التى نحن » — من قِبَلها تتعلق إرادتنا — وفى نسخة « إدارتنا » — بالأشياء ، فهى مستحيلة

ــ وفى نسخة « فهى مستحيل » وفى أخرى « فهو مستحيل » ــ على الله سبحانه ، لأن الإرادة التى هذا شأنها ، هى شوق إلى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد .

وأما الأغراض التى هى لِذَات المراد ــ وفى نسخة « المريد » ــ لا لأن المراد يحصل منه للمريد شىء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد ــ وفى نسخة « المراد » ــ فقط ، كإخراج الشىء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه ــ وفى نسخة « فإنك » ــ لا شك فى أن الوجود أفضل له من العدم ، أعنى للشىء المخرج .

وهذه هى حال الإرادة الأولى ــ وفى نسخة «الأزلية» وفى أخرى « الأزلى » ــ مع الموجودات ؛ فإنها ــ وفى نسخة « فإنه » ــ إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .

* * *

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول .

وأما ــ وفى نسخة « أما » وفى أخرى « فأما » ــ المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التى فى الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا فى الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشىء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا ــ وفى نسخة « مثلا » ــ مثل أن نفرض بين ــ وفى نسخة « من » ــ يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقدِّر أن لا يمكن أن يأخذها معاً ، ونقدر أنه ليس يتصور له ــ وفى نسخة « متصور له » وفى أخرى « متصوراً » ــ فى واحد ــ وفى نسخة « واحدة واحدة » ــ منهما مرجح ــ وفى

نسخة « مرجحاً » ـ فإنه ولا بد ـ وفى نسخة « ولا بد أن » وفى أخرى « لا بد وأن » ـ سيميز ـ وفى نسخة « تميز » ـ إحداهما بالأخذ من الآخر ـ وفى نسخة بدون عبارة « من الآخر » ـ

* * *

وهذا تغليط ؛ فإنه إذا فرض شىء بهذه ـ وفى نسخة « بهذا » ـ الصفة ، ووضع مريد ـ وفى نسخة « ووضع من » ـ دعته ـ وفى نسخة « عنه » ـ الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه ـ وفى نسخة « فإن أخذ » ـ إحدى التمرتين فى هذه الحال ، ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله ـ وفى نسخة « بدل المثل » ـ فأى ـ وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فإنه » ـ منهما ـ وفى نسخة « مهما » ـ أخذ ـ وفى نسخة « أخذه » ـ بلغ مراده ، وتم له غرضه ، فإرادته ـ وفى نسخة « بإرادته » ـ إنما تعلقت بتمييز ـ وفى نسخة « بتميز » ـ أخذ إحداهما عن ـ وفى نسخة « عند » ـ الترك المطلق ، لا بأخذ أحدهما ـ وفى نسخة « إحداهما » ـ وتمييزه ـ وفى نسخة « وتميزه » ـ عن ترك الأخرى .

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما ـ وفى نسخة « فيها » ـ متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .

وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما ـ وفى نسخة « أيهما » ـ اتفق . ويرجحه على ترك الأخذ ـ وفى نسخة « ترك الأخرى » ـ

وهذا بين بنفسه ـ فإن تمييز ـ وفى نسخة « تميز » ـ إحداهما ـ وفى نسخة أحدهما » ـ عن الثانية ـ وفى نسخة « الثانى » ـ هو ترجح ـ وفى نسخة « ترجيح » ـ إحداهما ـ وفى نسخة « أحدهما » ـ على الثانية ـ وفى نسخة « الثانى » ـ

ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا — وفى نسخة « كانا » — فى وجودهما ، من حيث هما شخصان ، ليسا متماثلين — وفى نسخة « بمتماثلين » — لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثانى ، بصفة خاصة به .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما ، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثانى ، لأن — وفى نسخة « لمكان » — الغيرية موجودة فيهما .

فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ماهما متماثلان .

فهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — معنى ما ذكره من الوجه الأول فى الاعتراض .

* * *

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثانى من الاعتراض على قولهم : إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه ، فقال :

* * *

[١٦] — والوجه الثانى : — وفى نسخة « والثانى » — من — وفى نسخة « فى » — الاعتراض ، هو أنا نقول :

أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عن — وفى نسخة « من » — سببه — وفى نسخة « سبب » وفى أخرى « مسبب » وفى رابعة « لسبب » — الموجب له على هيئة — وفى نسخة « هيئات » — مخصوصة ، بتماثل تفاصيلها — وفى نسخة « نقائضها » — فلِمَ اختص ببعض الوجوه ، واستحالة تميز — وفى نسخة « تمييز » — الشيء عن مثله — وفى نسخة « فعله » — فى العقل — وفى نسخة « فى الفعل » — أو فى اللزوم — وفى نسخة « وفى اللزوم » — بالطبع ، أو بالضرورة لا تختلف — وفى نسخة « لا تختلق » — إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أولى — وفى نسخة « أولى به » — من تبدل — وفى نسخة « قبول » — الوضع .
متساوية — وفى نسخة بدون كلمة « متساوية » —
وهذا ما — وفى نسخة « مما » — لا مخرج — وفى نسخة « يخرج » — منه — وفى نسخة « عنه » — .

* * *

[١٦]— قلت : محصل — وفى نسخة « متحصل » — هذا القول ، أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة فى الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن — وفى نسخة « من أن » — العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل .

وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهى متماثلة فى اقتضاء وجوده .

فإن — وفى نسخة بدون عبارة « فإن » — قالت — وفى نسخة « قال » — الفلاسفة إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة ، وعدده المخصوص .

وإن — وفى نسخة « وإنما » — وفى أخرى « إنما » — هذا التماثل إنما يتصور فى أوقات الحدوث ؛ فإنه — وفى نسخة « وإنه » وفى أخرى « و » — ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من غيره .

قيل لهم : قد كان يمكنكم — وفى نسخة « يمكنهم » — أن تجيبوا — وفى نسخة « تجاوبوا » ، وفى أخرى « يجاوب » — عن هذا بأن خلق العالم وقع فى الوقت الأصلح .

ولكن نريهم — وفى نسخة « نلزمهم » وفى أخرى « قربتم » — شيئين متماثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :

أحدهما : تخصيص جهة الحركة التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — الأفلاك .

والثانى : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ، فإن كل نقطتين متقابلتين فرضتا فى الخط الواصل من أحدهما إلى الثانى — وفى نسخة « الثانية » — بمركز الكرة — وفى نسخة « الكوة » — فإنه يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص — وفى نسخة «بتخصيص » — نقطتين عن سائر النقط التى تصلح أن تكون قطباً للكرة — وفى نسخة « للكوة » — الواحدة بعينها عن سائر النقط التى فى تلك الكرة — وفى نسخة « الكوة » — لا يكون — وفى نسخة بدون عبارة « لا يكون » — إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة — وفى نسخة « الكوة » — محلا للقطبين .

قلنا : وفى نسخة« قيل » — لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن لا تكون متشابهة — وفى نسخة « متشابه » — الأجزاء . وقد قلتم فى غير ما موضع — وفى نسخة « غير موضع » — : إنه بسيط ، وإنه لموضع — وفى نسخة « لوضع » — هذا كان له شكل بسيط ، وهو الكرى .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير مشابهة .

فقد يقال لهم : من أى جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوى ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .

قال ـ وفى نسخة بدون كلمة « قال » ـ وإذا كان هذا هكذا ، فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات فى حدوث العالم متماثلة ، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك فى كونها أقطاباً متساوية لا يظهر أن ذلك يختص ـ وفى نسخة « مختص » ـ منها بوضع دون وضع ، ولا بموضع ثبوب دون موضع .

فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطبي ؛ وذلك أن كثيراً من الأمور التى ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هى فى بادئ الرأى ممكنة .

والجواب : ـ وفى نسخة «حكى » ـ عند ـ وفى نسخة « عن » ـ الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام :

جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دوراً .

وأربعة أجسام :

اثنان منها ـ وفى نسخة « منهما » ـ

أحدهما : ثقيل بإطلاق ـ وفى نسخة « بالإطلاق » ـ وهى الأرض التى هى مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف ـ وفى نسخة « وخفيف» ـ بإطلاق ـ وفى نسخة « بالإطلاق» ـ وهى النار التى هى فى مقعر الفلك المستدير .

وأن الذى يلى الأرض هو ـ وفى نسخة « وهو » ـ الماء ، وهو ـ وفى نسخة « وهى » وفى أخرى « هو » ـ ثقيل بالإضافة إلى الهواء خفيف بالإضافة إلى الأرض .

ثم يلى الماءَ الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من الحركة الدائرة .

ولذلك كانت هى المركز الثابت .

وأن السبب فى الخفة للنار – وفى نسخة « للخفة للنار » – بإطلاق ، هو أنها – وفى نسخة « أنه » – فى غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً :

أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما فى الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك :

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع – وفى نسخة بدون عبارة « بالطبع » –

ولا فوق ولا أسفل – وفى نسخة « ولا فوق ولا أسفل » وفى أخرى « ولا أسفل ولا فوق » وفى رابعة « ولا أسفل » فقط – بالطبع ، لا بإطلاق ولا بإضافة .

ولا – وفى نسخة « ولما » – كانت مختلفة بالطبع – وفى نسخة بدون عبارة « بالطبع » – .

حتى تكون الأرض مثلا من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص .

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .

وأن – وفى نسخة « فإن » – العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى .

وذلك أن – وفى نسخة « أما أن » وفى أخرى «لأن » – الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .

وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هى متناهية لأنها فى وسط الجسم الذى – وفى نسخة بدون عبارة « يمكن فيها . . . الجسم الذى» – لا يمكن – وفى نسخة بدون كلمة «لا » – فيه – وفى نسخة « فيها » – زيادة – وفى نسخة « الزيادة » – ولا نقصان – وفى نسخة « والنقصان » – .

ولذلك كان – وفى نسخة « كانت» وفى أخرى «كانت فيه »– متناهياً –.

وفى نسخة غير متناهية » – بذاته – وفى نسخة « بذاتها » –

وأنه لمكان – وفى نسخة « لما كان » – هذا ، لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم – وفى نسخة بدون عبارة « بالعالم » – إلا كريا .

وإلا فكانت – وفى نسخة « لكانت » – الأجسا م يجب أن تتناهى:

إما إلى أجسام أخر ، ويمر – وفى نسخة « وهو » وفى أخرى « وغير » وفى رابعة « أو غير » – ذلك إلى غير نهاية .

وإما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فَمَنْ تَصَوَّرَ – وفى نسخة « فمِن تَصَوُّر» – هذا علم أن كل عالَم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعنى :

إما ناراً وإما أرضاً – وفى نسخة « إما نار ، وإما أرض » – وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو فى محيط مستدير ، لأن كل جسم :

إما أن يكون متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول – وفى نسخة « حوالى » – الوسط .

وأن من تحركات – وفى نسخة « تحركات » وفى أخرى « بحركات » – الأجرام – وفى نسخة « الأجسام » – السماوية ، يميناً وشمالا ، امتزجت الأجسام ، وكان – وفى نسخة « وكانت » – منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة – وفى نسخة بدون كلمة « المتضادة » – لاتزال من أجل هذه الحركات ، فى كون دائم وفساد دائم ، أعنى فى أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا – وفى نسخة بدون كلمة «هذا » – النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد – وفى نسخة « للعادة » – الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت أقل ، أو أكثر لاختل هذا النظام ، أو كان نظاماً – وفى نسخة « النظام » – آخر .

وأن عدد هذه الحركات :

إما على طريق الضرورة فى وجود ما هنا – وفى نسخة « ما ههنا » –

وإما على طريق الأفضل .

* * *

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا(١) – وفى نسخة « هنا » – فى تنبيه – وفى نسخة « فى تنبيهه » – برهان .

فإن – وفى نسخة « وإن » – كنت من أهل البرهان فانظره فى موضعه .

واسمع ههنا – وفى نسخة « هنا » – أقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء – فإنها وإن لم تفدك – وفى نسخة « تفيدك » – اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك ، إلى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم . وذلك – وفى نسخة « وعليك » – أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية ، فهى حية ، من قِبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك فى المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شىء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .

وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين – وفى نسخة « وجهين » – متقابلتين

---

(١) هذه هى المرة الثانية التى يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغى أن يخوض ههنا فى ذكر براهين . انظر ما سبق .

ـ وفى نسخة « متقابلين » ـ قطعنا ـ وفى نسخة « فظننا » ـ أنه حيوان .

وإنما قلنا : لا من قبل شىء خارج ؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج .

وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت .

وإذا ـ وفى نسخة « فإذا » ـ صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هى أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها فى غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التى ههنا ـ وفى نسخة « هنا » ـ لها أعضاء مخصوصة ، فى مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون فى مواضع أخر منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنها فى مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات .

ولا ـ وفى نسخة « لا » ـ بين الحيوان الكرى الشكل ـ وفى نسخة « الكرى الجسم » ـ فى ذلك ، والغير كرى ـ وفى نسخة « الكرى » ـ

إلا أن هذه الأعضاء تختلف فى الحيوان الغير كرى ـ وفى نسخة « الكرى » ـ بالشكل والقوة .

وهى فى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها فى بادئ الرأى أنها لا تختلف ، وأنها ـ وفى نسخة « وأنه » ـ يمكن ـ وفى نسخة « ممكن » ـ أن يكون القطبان فى فلك ـ وفى نسخة « الفلك » ـ أى ـ وفى نسخة « أية » ـ نقطتين اتفقت .

فكما — وفى نسخة « وذ لك » — أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة فى هذا النوع من الحيوان ، أعنى الذى ههنا ، يجوز أن تكون فيه فى أى موضع اتفق — وفى نسخة « اتفقت » — منه .

وأن تكون منه فى الموضع — وفى نسخة « المواضع » — الذى هى فيه ، نوع — وفى نسخة « موضع » — آخر من الحيوان .

لكان أهلا أن يضحك به ؛ لأنها — وفى نسخة «لأنه » — إنما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان ، أو فى المواضع الذى لا يمكن غيره فى حركة ذلك الحيوان

كذلك الأمر فى اختلاف الأجرام السماوية فى مواضع — وفى نسخة — « فى موضع » — الأقطاب منها .

وذلك أن — وفى نسخة « وذلك أنها »— ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع — وفى نسخة بدون عبارة « بالنوع » — كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط — وفى نسخة « من النوع فيها » — .

قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » —: وهذا الجواب بعينه ، هو الذى يقال فى جواب لِمَ كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟

وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، فى اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف . التى هى جهات محدودة — وفى نسخة بدون كلمة « محدودة » — بالحركات — وفى نسخة « بحركة » — للحيوان — وفى نسخة « للحيوانات » — إلا أنها فى الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهى فى الأجسام السماوية مختلفة بالقوة ؟

ولهذا — وفى نسخة « وأما » وفى أخرى « أما » — ما يرى أرسطو

أن للسماء يميناً وشمالا ، وأماماً وخلفاً ، وفوقاً — وفى نسخة« وفوق »— وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية فى جهات الحركات هو — وفى نسخة « هى » — لاختلافها فى النوع ، وهو شيء يخصها ؛ أعنى أنه — وفى نسخة « أنها » — تختلف أنواعها باختلاف جهات — وفى نسخة « جهة » — حركاتها .

فتوهم — وفى نسخة « وكون » وفى أخرى « وكونه » — الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه :

إما من جهة الضرورة .

أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب .

وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل هى أفضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام .

والأفضل فى المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

* * *

وهذا — وفى نسخة « هذا » — كله بين ههنا بهذا النحو الإقناع ، وهو بين فى موضعه — وفى نسخة « فى مواضعه » — ببرهان[1] .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لا تَبديلَ لِكلماتِ الله) .

و (لا تَبْديلَ لِخَلْقِ الله) .

---

(١) ابن رشد يتحاشى الخوض فى البراهين فى هذا الكتاب انظر ص ١١٧ ، ١٢١ .

وإن — وفى نسخة « فإن » — كنت تحب أن تكون من أهل البرهان(١) فعليك التماسه فى موضعه — وفى نسخة « فى مواضعه » —

* * *

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل الحجج(٢) ؛ — وفى نسخة « خلل ، وأما الحجج » — التى احتج بها أبو حامد ههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من — وفى نسخة « جرم من » وفى أخرى « جرم جرم » — الأجرام السماوية .

وبالإضافة إلى ما ههنا ، فإنه يخيل فى بادئ الرأى أن الحركة الشرقية — وفى نسخة « المشرقية » — يمكن أن تكون لغير الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .

وهذا كما قلنا ، هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — مثل من يخيل أن جهة الحركة فى السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة فى الإنسان .

وإنما لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يعرض هذا الظن فى الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض هذا فى الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

* * *

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين — وفى نسخة « تبن » — له حكمته ، إذا لم تتبين — وفى نسخة « تبن » — له الحكمة المقصودة بذاك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

(١) هذه هى المرة الثالثة التى يعلن فيها ابن رشد تحاشيه عن أن يخوض فى هذا الكتاب خوض المبرهنين انظر ما سبق ص ١٢٠ .

(٢) يتهم ابن رشد الغزالى بضعف فى الأدلة التى استعملها .

وإذا لم يقف أصلا على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة — وفى نسخة بدون عبارة « وتلك الحكمة » — وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت — وفى نسخة « اتفق » — وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا — وفى نسخة «هذا » — بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه — وفى نسخة «وهذا » — كلها ظنون فى بادئ الرأى .

وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات .

* * *

فتبينْ هذا الأصل ،ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه :

[قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أعمالاً ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فى الحياةِ الدُّنْيَا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهم يُحْسِنُون صنْعاً] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .

* * *

والاطلاع — وفى نسخة « وأما » على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو — وفى نسخة « فهو » — الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

[وكَذٰلِكَ نُرى إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰواتِ والأَرضِ ولِيكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ]

ولننقل ههنا — وفى نسخة ولننتقل ههنا إلى » — قول أبى حامد فى الحركات ، وهو هذا .

* * *

[١٧] — قال أبو حامد رحمه الله :

والإلزام — وفى نسخة « الإلزام » — الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » — تعين جهة — وفى نسخة « تعيين » بدون كلمة « جهة » وفى أخرى « فى تعيين جهة » — حركة — وفى نسخة — حركات » — الأفلاك ، بعضُها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : « كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات » .

[١٧] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت »— وأنت فلن يخفى عليك الإقناع فى هذا القول مما تقدم — وفى نسخة « بما تقدم » وفى أخرى بدون هذه العبارة — والجواب — وفى نسخة « فى الجواب » — عنه .

وأن هذا — وفى نسخة «هذا » — كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال المحكمة التى كونت — وفى نسخة « كانت » — من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل .

* * *

[١٨] — وقوله :

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : — وفى نسخة « فإن قلنا » — هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر — وفى نسخة« التقدم والتأخر » — فى وجود العالم يتضادان — وفى نسخة « متضادان » — فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذى — وفى نسخة « الذين » وفى أخرى بدونها — زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات — وفى نسخة « الآنات » — المختلفة — وفى نسخة بدون كلمة « المختلفة » — بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وإلى — وفى نسخة « وإلى أن » وفى أخرى « وأن » — كل مصلحة يتصور فرضها — وفى نسخة « فرضه » — فى الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياز — وفى نسخة « يتساوى الأحياز » وفى أخرى « تساوى الأحيان » — والأوضاع والأمكان والجهات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة — — وفى نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » —

* * *

[١٨]— هو قول ظاهر البطلان[١] فى نفسه .

فإنه إن — وفى نسخة «إذا» — سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو — وفى نسخة« وهو » وفى أخرى بدونها » — على السواء فى المادة التى خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود ، دون العدم ، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين ، ولا إبصار — وفى نسخة « والإبصار » وفى أخرى « وله إبصار » — هو على السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى — وفى نسخة « ليس يمكن أن يتوهم » — أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لون من المناظرة ذات الهدف الواضح التى يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعول على شىء فاسد ، يظنه صحيحاً .

أن القابل –وفى نسخة « الفاعل» – لهما متماثل . وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا – وفى نسخة « من حيث إن هذا » – متقدم ، وهذا متأخر . وإنما – وفى نسخة « وأقول » – يمكن أن يدعى أنهما متماثلان فى قبول الوجود .

وهذا – وفى نسخة « ولهذا » – كله ليس بصحيح ؛ فإن الذى يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة .

وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً فى وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة – فى نسخة « وإنهم » – لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء فى وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه .

والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث ، وفى فساد ما يفسد .

ولو كان زمان إمكان وجود – وفى نسخة « وجود إمكان » – الشيء وزمان عدمه واحداً ، أعنى فى مادة الشيء القريبة ، لكان وجوده – وفى نسخة « وجوداً » – فاسداً لإمكان عدمه .

ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من – وفى نسخة « أقول من » وفى أخرى « أقول والذلك من » – رام من هذه الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلى ، لا برهانى ، وإن كان يظن بـ (أبى نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا فى إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك[1] ، وهو

---

(١) ابن رشد ينقد الفارابى وابن سينا فى مسلكهما الذى سلكاه فى إثبات وجود الله .

مسلك لم – وفى نسخة « لا » – يسلكه المتقدمون .

وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالاضافة– وفى نسخة «وإنما بالإضافة» – إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه ، فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن المتقدم والمتأخر فى الآنات ، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر .

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتعين وقتٌ لحدوث العالم لأن قبله :

إما – وفى نسخة « وإما » – أن لا يكون زمان .

وإما أن يكون – وفى نسخة بدون كلمة « يكون » – زمان لا نهاية له.

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له – وفى نسخة « لا يتعلق به » – وقت مخصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به – وفى نسخة « الأليق به لفظ » وفى أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفى رابعة « الأليق به » – –كتاب التهافت بإطلاق ، لا تهافت الفلاسفة ، لأن الذى يفيد الناظر هو أن يتهافت[1] – وفى نسخة « أنه تهافت » –

* * *

---

(١) هب أن الغزالى قد تهافت حقاً فى هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به فى خصوص هذه المسألة ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال فى بداية كتابه (فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن فى كتاب تهافت الفلاسفة مابلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل مابلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ماحكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى بكبار المفكرين أن لا يرسلوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدوها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لأقوالهم اعتبارها وقدرها بما هى أقوال قادة الرأى والفكر.

[١٩] — وقوله :

وإن — وفى نسخة « فإن » وفى أخرى بدون العبارتين — ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه — وفى نسخة « مع التشابه» وفى أخرى « مع المشابهة» — كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضًا — وفى نسخة بدون كلمة « أيضًا » —

[١٩] — يريد أنه — إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف فى جهات الحركات ، صح لخصومهم دعوى الاختلاف — وفى نسخة بدون عبارة « فى جهات الحركات . . . الاختلاف» — فى الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر فى نفسه ، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة — وفى نسخة بدون كلمة « المتقابلة » — والأزمنة المتخالفة — وفى نسخة بدون كلمة « المتخالفة » —

وقد يعاند هذا لعدم — وفى نسخة « بعدم » — التناسب فى هذا الغير — وفى نسخة « التغير » وفى أخرى « التغيير » — من — وفى نسخة « بين » — الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلتزم — وفى نسخة « يلزم » — التساوى بينهما فى دعوى الاختلاف ودعوى التماثل — وفى نسخة « المماثلة » — فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية(١).

* * *

(١) حكم ابن رشد على النقاش فى هذا المقام بأنه تدلى إلى مستوى الجدل انظر صفحات ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١ .

[٢٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال إنكم — وفى نسخة « إنه » وفى أخرى بدونهما — استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث — وفى نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » — إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس — وفى نسخة « فليس » — ذلك مما يعتقده عاقل — وفى نسخة « معتقد » —

ولو كان ذلك ممكناً، لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود — وفى نسخة « الوجود » وفى نسخة بدونهما — وهو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها إليه — وفى نسخة « سلسلتها إليه » وفى أخرى « إليه تسلسلها » — فيكون ذلك الطرف — وفى نسخة بدون كلمة « الطرف » — هو القديم .

فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

* * *

[٢٠] — قلت : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الحادث على هذا النحو من الاستدلال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسألة .

لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث — وفى نسخة « حدوث حادث » — عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة ، متناهية . مثل أن يكون فساد الفاسد — وفى نسخة « فاسد الفاسد » — منهما شرطاً وجود الثانى فقط .

مثال ذلك : — وفى نسخة « أقول » بدل « مثال ذلك » — أنه واجب أن يتكون — وفى نسخة « يكون » — عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » — إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى يتكون — وفى نسخة « يكون » — منها الثالث .

مثال ذلك : — وفى نسخة « صورة ذلك » — أن تتوهم إنسانين ، فعل الأولُ منهما الثانى — من مادة إنسان فاسد — وفى نسخة « ثان » —

فلما صار الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » — إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثانى — وفى نسخة بدون عبارة « الإنسان الثانى » — من مادته — وفى نسخة « مادة » — إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثانى فصنع من مادته — وفى نسخة « مادة » — الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن نتوهم فى مادتين تأتى الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض فى ذلك — وفى نسخة « لذلك » وفى أخرى « من ذلك » — محال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما — وفى نسخة « فيها » — فى الماضى .

أعنى أنه متى كان إنسان — وفى نسخة « إنساناً » وفى أخرى « الإنسان » — فقد كان قبله إنسان فَعلهُ وإنسان فسد .

وقبل ذلك الإنسان إنسان – وفى نسخة بدون كلمة « إنسان » – فعله ، وإنسان فسد .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – كل ما هذا شأنه ، إذا استند إلى فاعل قديم ، فهو فى طبيعة الدائرة – وفى نسخة « الزيادة » – ليس يمكن فيه كل(١).

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو يمكن – وفى نسخة « أو أمكن » وفى أخرى « وأمكن » – أن يتزيد – وفى نسخة « يزيد » – تزيداً لا نهاية له ، لكان مستحيلا ؛ لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل متناه – وفى نسخة « متناهياً » – يتزيد تزيداً لا نهاية له من غير أن يفسد منه شيء ، أمكن أن يوجد كلٌّ غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – متناه – وفى نسخة بدون عبارة « لأنه إن وجد . . غير متناه » –

وهذا – وفى نسخة « وهو » – شيء قد بينه الحكيم – وفى نسخة « الحكماء » – فى السماع .

فإذن الجهة التى منها أدخل القدماء – وفى نسخة « أدخل القدماء منها » – موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلا ، ليست – وفى نسخة « ليس » – هى من جهة وجود الحادث عنه ، بما هى حادثة . بل بما هى قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

---

(١) يعنى حداً محدوداً .

وجود - وفى نسخة «موجود» فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التى من قبلها أدخل القدماء فى الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغيير - وفى نسخة «التغير» - فجهتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديماً .

وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفى نسخة بزيادة «وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله» -

وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده .

فوجب - وفى نسخة «فأوجبوا» - أن يكون هذا التغير القديم :

عن محرك قديم .

ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره .

وإنما هو متغير فى المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفى نسخة «وبعد» - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوى هو - وفى نسخة «وهذا هو الجرم السماوى وهذا الجرم هو» - الموجود الغير متغير - وفى نسخة «المتغير» - إلا فى الأين لا فى غير ذلك ، من ضروب التغير - وفى نسخة «التقارير» -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .

وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

والوجه الثانى : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس بجسم أصلا ، ولا ذى هيولى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

ووجدوا — وفى نسخة « ووجود » — الحركة — وفى نسخة بدون كلمة « الحركة » — فى المكان ترتقى — وفى نسخة « ولا ترتقى » — ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلا ، لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا — وفى نسخة « وإلا لما » — وجدت محركات متحركات — وفى نسخة « ومتحركات » — معاً غير متناهية . وذلك مستحيل .

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزليًّا ، وإلا لم يكن أولا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين — وفى نسخة « حد » — ما يتحرك .

وأما كون محرك — وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك متحرك » — قبل محرك — وفى نسخة «قبل محرك متحرك » — مثل إنسان — وفى نسخة « الإنسان » — يولد إنساناً ؛ فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين – وفى نسخة « يبين » – فى هذا الموضع ببرهان[١] ، ولكن – وفى نسخة « لكن » – بأقوال هى من جنس هذا القول . وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا – وفى نسخة « ذلك » – فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه – وفى نسخة« وجه » – الاعتراض عليهم فى هذه المسألة ؛ فإنها انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم تتبين – وفى نسخة « تبين » – الجهة التى من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً فى الوجود ، لم يتبين – وفى نسخة « لم يتبين له » – وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلى .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلى فى جوهره – وفى نسخة « فى جوهر » – كائن فاسد فى حركاته الجزئية ، لا فى الحركة – وفى نسخة « حركته » – الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال – وفى نسخة « فى الانفعال » – أزلى – وفى نسخة « أولى » – بالجنس ، أى – وفى نسخة بدون كلمة « أى » – ليس له أول ، ولا آخر .

* * *

[٢١] – قال أبو حامد – وفى نسخة « فقول أبى حامد » – مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل – وفى نسخة « قلت » وفى أخرى « فإن قلنا » – : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم – وفى نسخة « القديم » – ، أىّ حادث كان ، بل نبعد صدور حادث من قديم – وفى نسخة بدون عبارة « من قديم » – هو أول الحوادث

---

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض فى كتابه هذا ، فى براهين . انظر ماسبق ص ١٢٧ .

— وفى نسخة « الحوادث من القديم »— إذ لا تفارق حالة — وفى نسخة « حال » — الحدوث ماقبله فى ترجيح — وفى نسخة « ترجح » — جهةالوجود ، لا من حيث حضور — وفى نسخة « تصور » — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يجدّد حاله — وفى نسخة « يجدده حاله » وفى أخرى « مجددحاله» وفى رابعة «مجدد الحالة» وفى خامسة بدون هذه العبارة —

وأما — وفى نسخة « فأما » — إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه ، عند حدوث شىء آخر ، من استعداد المحل القابل ، وحضور — وفى نسخة « أو حضور » وفى أخرى « أو حصول » — الوقت الموافق ، أو ما — وفى نسخة « وما » — جرى — وفى نسخة « يجرى » — هذا المجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبًا لهم :

أما السؤال — وفى نسخة « فالسؤال » — فى حصول الاستعداد وحضور — وفى نسخة « وحصول » — الوقت . وكل ما يتجدد فيه ، فقائم — وفى نسخة « قائم » وفى أخرى بحذفها —

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية .

أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه .

* * *

[٢١] — قلت — وفى نسخة « أقول » — هذا — وفى نسخة — « وهذا » — السؤال هو الذى سألهم أو لا عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذى ألزمهم منه — وفى نسخة « من » — أن يصدر حادث من قديم .

ولما — وفى نسخة « فلما »— أجاب — وفى نسخة « جاوب » — عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ، لاحادث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو أزلى ، من جهة أنه أزلى – وفى نسخة بدون عبارة «من جهة أنه أزلى» – بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند – وفى نسخة « مسند » وفى نسخة بدونها – إلى – وفى نسخة بدون كلمة « إلى » – القديم الأول .

أعنى حضور شرط فعل القديم الذى ليس بأول يستند – وفى نسخة « أن يستند » – إلى القديم الأول ، على الوجه الذى يستند – وفى نسخة « يسند » – المحدث – وفى نسخة «إلى المحدث» – إلى القديم – وفى نسخة « عن القديم » – الأول ، وهو الاستناد – وفى نسخة « الإسناد » – الذى هو بالكل لا بالأجزاء – وفى نسخة « بالجزء » –

ثم أتى بجواب – وفى نسخة « ثم أما بجواب » – عن الفلاسفة بأن صور بعض[1] التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم – وفى نسخة بدون عبارة «عن قديم » – إلا بوساطة – وفى نسخة « بواسطة » – حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها – وفى نسخة « أنه » – لا أول لها ولا آخر

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد الغزالى .

ــ وفى نسخة « وفاسد » ــ فتكون ــ وفى نسخة « وتكون » ــ هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث ــ وفى نسخة «مبدأ الحوادث» ــ وتكون ــ وفى نسخة « فتكون » ــ بأزلية ــ وفى نسخة « بأزليته » وفى أخرى « أزلية » ــ كليتها فعلا للأزلى .

* * *

[٢٢] ــ ثم قال فى الاعتراض على هذا النحو من قبله ــ وفى نسخة « قبل » ــ صدور ــ وفى نسخة « صدر » ــ الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال ــ وفى نسخة « يقال » ــ لهم :

الحركة الدورية ــ وفى نسخة بزيادة « التى هى المستند » ــ أحادثة هى ــ وفى نسخة « أحادثه » وفى أخرى « حادثة » وفى رابعة « حادث » ــ ؟ أم قديمة ؟ ــ وفى نسخة « قديم » ــ

فإن كانت قديمة ــ وفى نسخة « كان قديمًا » ــ فكيف صارت ــ وفى نسخة « صار » ــ مبدأ ــ وفى نسخة « مبدأ أول » ــ للحوادث ــ وفى نسخة « لأول الحوادث » وفى أخرى « مبدأ أول الحوادث » ــ

وإن كانت حادثة ــ وفى نسخة « وإن كان حادثًا » ــ افتقرت ــ وفى نسخة « افتقر » وفى أخرى « افترقت » ــ إلى حادث ــ وفى نسخة « حادث آخر » وفى أخرى « محدث » ــ وتسلسل الأمر ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأمر » ــ .

وقولهم ــ وفى نسخة « وقولكم » ــ :

إنها ــ وفى نسخة « إنه » ــ من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد . هو ثابت التجدد . متجدد الثبوت :

فنقول : أهي — وفى نسخة « أهو » — مبدأ الحوادث من جهة — وفى نسخة « من حيث » — إنها ثابتة — وفى نسخة « إنه ثابت » ؟

أم — وفى نسخة « أو » — من جهة — وفى نسخة « من حيث » — أنها متجددة — وفى نسخة « أنه متجدد » — ؟

فإن كانت من حيث إنها ثابتة — وفى نسخة « إنه ثابت » — فكيف — وفى نسخة « فقد » — صدر شيء حادث عن شيء ، من حيث هو ثابت ؟

وإن كان صدر عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — من حيث هو متجدد — وفى نسخة « مجدد » — فهو يحتاج — وفى نسخة « محتاج » — إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .

[٢٢] — هذا معنى قوله وهو قول سفسطائى ، فإنه لم — وفى نسخة « لن » — يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هى ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هى متجددة .

إلا أنها لم تحتج — وفى نسخة « تحتاج » — إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها — وفى نسخة « تجدده » — ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر .

فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .

والمحدَث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم — وفى نسخة « القديم » وفى أخرى « التقدم » — فيها أنها لا أول لها ولا آخر .

وهو — وفى نسخة « وهذا » — الذى يفهم من ثبوتها ، فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هى متغيرة .

* * *

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفى نسخة « هذا » — قال : — وفى نسخة « القول » — :

ولهم فى الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل

قال أبو حامد : — وفى نسخة « رضى الله عنه » — :

الدليل الثانى لهم*
فى المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفى نسخة « متغير » — عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفى نسخة بدون كلمة « تقدم » — حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك الظل بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الشخص ؛ وتحرك الماء بحركة — وفى نسخة « لحركة » — اليد فى الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك اليد بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :

أن يكونا حادثين .

أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً .

---

* وفى نسخة « دليل ثان » .

وإن أريد أن البارى — وفى نسخة « الله » — تعالى، متقدم على العالم والزمان، لا بالذات ، بل بالزمان .

فإذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معدوماً .

إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً — وفى نسخة « سابق » — بمدة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .

فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان .

وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم — وفى نسخة « قدر » — الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب — وفى نسخة « ووجب » — قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته — وفى نسخة بدون عبارة « الذى يدوم الزمان بدوام حركته » —

* * *

[٢٣] — قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن — وفى نسخة « وإن » — كان متقدماً على العالم :

فإما أن يكون متقدماً بالسببية ، لا بالزمان، مثل تقدم — وفى نسخة مثل « ما تقدم » — الشخص ظله .

---

(١) لست أدرى على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن لم فى هذا المقام برهاناً ، فشوهه الغزالى ، وعرضه بعد أن أضاع منه خصائص البرهان ؟

أم يريد أن الغزالى حكى على لسان الفلاسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لايبلغ حد البرهان، وغرض الغزالى من ذلك — فيما يفهم ابن رشد — أن يوهم القارئ أن هذا الدفاع هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كر عليه وأفسده، أوهم أن مذهب الفلاسفة ضاع وفسد وتلاشى ؟

إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٥٠

وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البنّاء على الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .

والبارى – وفى نسخة « فالبارى » – قديم .

فالعالم – وفى نسخة « والعالم » – قديم .

وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .

لأنه إذا – وفى نسخة بدون كلمة « إذا » – كان قبل الزمان زمان ، فلا يتصور حدوثه .

وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة .

وإذا كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بها قديم .

والمحرك لها ضرورة قديم .

* * *

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح ، لأن البارى سبحانه ليس شأنه مما – وفى نسخة « ليس مما شأنه » – أن يكون فى زمان .

والعالم شأنه أن يكون فى زمان – وفى نسخة بدون عبارة « والعالم . . . زمان » – .

فليس يصدق عند – وفى نسخة « عنه » – وفى أخرى « عندهم » – مقايسة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا — وفى نسخة « يكون » — معاً .

وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية — وفى نسخة « والسببية » — لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون فى زمان .

والعالم شأنه أن يكون فى زمان .

* * *

[٢٤] — قال أبو حامد رحمه الله — وفى نسخة « رضى الله عنه » وفى ثالثة بدونهما — :

والاعتراض — وفى نسخة « الاعتراض » — هو أن يقال :

الزمان — وفى نسخة بدونها ، وفى أخرى « إن الزمان » — حادث مخلوق — وفى نسخة « ومخلوق » — وليس قبله زمان أصلا.

ومعنى قولنا : — وفى نسخة « ونعنى بقولنا » — إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان :

أنه كان ولا عالم ولا زمان — وفى نسخة بدون عبارة « ولا زمان » —

ثم كان ومعه — وفى نسخة « معه » — عالم وزمان — وفى نسخة بدون عبارة « وزمان » —

ومعنى — وفى نسخة « ومفهوم » — قولنا : كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — ولا عالم — وفى نسخة « ولا عالم ولا زمان » — وجودُ ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط — وفى نسخة بدون عبارة « فقط » —

ومعنى — وفى نسخة « ومفهوم » — قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين — وفى نسخة « ذاتين » — فقط .

ومعنى التقدم — وفى نسخة « فنعنى بالتقدم » — انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى — وفى نسخة « ولا غيره » — مثلاً .

ثم كان — وفى نسخة « الله » — وعيسى — وفى نسخة « وعيسى معه » وفى أخرى « وغيره » — .

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين — وفى نسخة « وجود اثنين » وفى أخرى « وجود الذاتين » —

وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث — وفى نسخة « تقدير ثالث » — وهو الزمان — وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » — وإن كان الوهم لا يسكن — وفى نسخة « يسكت » — عن تقدير شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » — ثالث ، وهو الزمان — وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » —

فلا التفات إلى أغاليط — وفى نسخة « أخاليط » — الأوهام — وفى نسخة « الوهم » —

[٢٤] — قلت : هذا قول مغالطى — وفى نسخة « مغاليطى » — خبيث — وفى نسخة بدون كلمة « خبيث » — .

فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود — وفى نسخة « الموجود » — .

أحدهما : فى طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ، وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى فى طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ، فموجود معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة — وفى نسخة « العقل » بدل « الحركة » — ولا التغير — وفى نسخة « فلا يتغير » — فقد — وفى

نسخة « وقد » – قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن – وفى نسخة « يعرف أن » – :

كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل – وفى نسخة « فاعل له مفعول » – .

وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلا .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ، هو العلة – وفى نسخة بدون كلمة « العلة » – فى الموجود – وفى نسخة « الموجود الموجود » – الذى فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة .

وقام أيضاً – وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » – البرهان على أن الموجود الذى فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ليس ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلا – وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » – .

وإذا كان ذلك – وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعنى الذى ليس – وفى نسخة بدون كلمة « ليس » – يلحقه الزمان .

ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقدم العلة على المعلول اللذين – وفى نسخة « الذى » وفى نسخة « الذين » – هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين – وفى نسخة « الوجود » وفى أخرى « الموجود » وفى رابعة « الوجودين » وفى خامسة « الوجود من » – المتحركين أحدهما على الثانى ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجود ين من هذا الجنس ، هو الذى إذا اعتبر – وفى نسخة « اعتبره » – أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه – وفى نسخة بدون عبارة « أنه » – .

إما أن يكون معاً – وفى نسخة « يكون معه » وفى أخرى « يكونا معاً » – .

وإما متقدماً عليه بالزمان .

أو متأخراً عنه .

والذى – وفى نسخة « قلت » : من » بدل « والذى» – سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون – وفى نسخة « المتأخرة » – من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم – وفى نسخة « تحصيله » – المذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين – وفى نسخة « الوجودين » – على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو – وفى نسخة بدون كلمة «هو » – ليس بمتغير، ولا فى زمان، على الوجود المتغير الذى فى الزمان.

وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين .

لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – أنهما معاً .

ولا أن أحدهما متقدم – وفى نسخة « يتقدم » – على الآخر .

* * *

فقول أبى حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدماً زمانيًا ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانيًّا ، إلا — وفى نسخة « ولا » — تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل — وفى نسخة « مقابل » — التقدم .

والمتقابلان هما فى — وفى نسخة « من » — جنس واحد ؛ ضرورة ، على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانيًّا ، فالتأخر ليس زمانيًّا .

ويلحق ذلك — وفى نسخة « ويرد على ذلك » — الشك المتقدم وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى — وفى نسخة « الذى» — استوفت شروط — وفى نسخة « شرط » وفى أخرى « بشرط » — الفعل — وفى نسخة « العلل » —

* * *

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ، لم — وفى نسخة « ليس » — يلزمهم هذا الشك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديم .

ومن حجتهم فى — وفى نسخة « حججهم » — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته .

إنه متى وضع حادثاً ، وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء — وفى نسخة « سواء

أن » ـ وضعت الحركة فى زمان ، أو فى الآن .

ـ وفى نسخة « أو فى غير زمان » ـ .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .

وإن كان المتكلمون ينازعون فى هذا الأصل ، فسيأتى الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك .

فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً ، أن يكون موجوداً قبل أن يوجد .

وهذا كله كلام جدلى فى هذا الموضع ، ولكنه أقنع من كلام القوم .

[٢٥] ـ فقول أبى حامد :

ولو كان ـ وفى نسخة « ولو قلنا : كان » ـ الله تعالى ولا عيسى ـ وفى نسخة « ولا غيره » ـ مثلا .

ثم كان الله وعيسى ـ وفى نسخة « وعيسى معه » وفى أخرى « وغيره » ـ

لم يتضمن اللفظ :

إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين ـ وفى نسخة ـ « ذاتين اثنتين » ـ

وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث وهو الزمان ـ وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » ـ

[٢٥] ـ صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان ، فبالعرض ـ وفى نسخة «بالعرض» ـ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كان ـ وفى نسخة بدون كلمة « كان » ـ

المتأخر ، فتقدمه — وفى نسخة « قد تقدمه » — الزمان .

أعنى من ضرورة وجوده — وفى نسخة « وجود » — تقدم الزمان ، وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً من متحرك يفضل — وفى نسخة « يعضل» — الزمان عليه من طرفيه ، كما عرض لموسى — وفى نسخة « لعيسى » وفى أخرى « لموسى وعيسى » — وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان ، وإنما الذى يتبين — وفى نسخة « تبين » — ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح .

* * *

[٢٦] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل — وفى نسخة « قلنا » — لقولنا — وفى نسخة « قولنا » —

كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث — وفى نسخة « مفهوماً ثالثاً » — سوى — وفى نسخة « وهو » —

وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات

(١) موضع آخر من المواضع التى يتهم فيها ابن رشد الغزالى .

حاصلا . ولم يصح أن يقال : — وفى نسخة « نقول » — :

كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال — وفى نسخة« نقول » :—

يكون الله ، ولا عالم — وفى نسخة « العالم » —

و يقال — وفى نسخة « ونقول » — : للماضى :

كان الله ولا عالم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .

فلنبحث عما يرجع — وفى نسخة « رجع » — إليه الفرق .

ولا شك فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أنهما لا يفترقان

فى وجود الذات .

ولا فى عدم العالم .

بل فى معنى ثالث .

فإنا إذا قلنا ؛ لعدم — وفى نسخة « بعدم » وفى أخرى « فى عدم » — العالم فى المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قيل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما تقال على [ماض] .

فدل على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — أن تحت لفظ [كان] مفهومًا ثالثًا وهو الماضى .

والماضى بذاته هو الزمان .

والماضى بغيره هو الحركة ؛ فإنها تمضى بمضى الزمان .

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتّى انتهى إلى وجود العالم .

[٢٦] — قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن فى قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان — وفى نسخة « يكون » — كذا وكذا — وفى نسخة — « ولا كذا » — .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذى يدل عليه لفظ (كان) بدليل اختلاف المفهوم فى هذا المعنى :

فى الماضى .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شىء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده فى المستقبل .

قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ههنا — وفى نسخة « هنا » — معنى ثالث — وفى نسخة « ثالثاً » —

ولو — وفى نسخة « ولا » — كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا — وفى نسخة « إلا » — يدل لفظ (كان) على معنى ، لكان — وفى نسخة « لكن » —

لايفرّق — وفى نسخة « لا يفترق » — قولنا : (كان) و (يكون)

وهذا الذى قاله — وفى نسخة « قلناه » — كله — وفى نسخة « ليس كله » — بين بنفسه .

لكن هذا لا شك — وفى نسخة « هذا الشك » — فيه ، عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض ، فى التقدم والتأخر ، إذا — وفى نسخة « إذ » — كانت مما شأنها أن تكون فى زمان .

فأما إذا لم تكن فى زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ، ليس يدل فى أمثال هذه القضايا إلا على رباط — وفى نسخة « ربط » — الخبر بالمخبر ، مثل قولنا :

(وكان الله غفوراً رحيماً) .

وكذلك إن كان أحدهما فى زمان ، والآخر ليس فى زمان — وفى نسخة بدون عبارة « والآخر ليس فى زمان » — مثل قولنا :

كان الله تعالى ولا عالم .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح فى مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التى تمثل[١] — وفى نسخة « مثل » — بها .

* * *

وإنما تصح المقايسة صحة لا يشك فيها ، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ، لأن عدمه مما يجب أن يكون فى زمان ، إن كان العالم وجوده فى زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، فى وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

---

(١) هذا هو بيت القصيد فى النقد الذى نبهنا إليه فى هامش ص ١٣٩ ، وفيه تصريح بسبب المؤاخذة ، وهو أن الغزالى يورد من عنده أدلة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأدلة لا تكون فى نظر ابن رشد كافية لإثبات ما أوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .
والعالم متأخر عنه .
لأن المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

* * *

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت — وفى نسخة « أخذ » — المقايسة — وفى نسخة « أن المقايسة إن أخذت المقايسة » — بين : الله تعالى ، والعالم .

فمن هذه الجهة فقط يبطل[1] — وفى نسخة « يبطل فقط » — هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعنى الذى حكاه عن الفلاسفة .

* * *

[٢٧] — قال — وفى نسخة « ثم قال » — أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول :

قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — : المفهوم الأصلى من اللفظين :
وجود ذات ، وعدم ذات .

والأمر الثالث الذى فيه افتراق — وفى نسخة « اقتران » — اللفظين ، نسبة لازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أنا لو قدرنا .

عدم العالم فى المستقبل .

ثم قدرنا لنا — وفى نسخة « له » — بعد ذلك وجوداً ثانياً — وفى نسخة بدون كلمة « ثانياً » — لكنا بعد ذلك نقول :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود .

---

(١) جهة نقد ابن رشد للغزالى .

وآية — وفى نسخة « وآية ذلك » — أن هذه نسبة — وفى نسخة « نسبته » — أن — وفى نسخة « إلى » — المستقبل بعينه — وفى نسخة بدون عبارة « بعينه » — يجوز أن يصير ماضيًا فيعبر عنه بلفظ الماضى .

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم — وفى نسخة « عن فهم » — موجود — وفى نسخة « وجود » — مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك — وفى نسخة « قلت » بدل « وذلك » — الوهم الذى لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز — وفى نسخة « لعجز » — الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم فى جانب الرأس مثلا ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكانًا .

إما ملاء .

وإما — وفى نسخة « أو » — خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد — وفى نسخة بدون عبارة « ولا بعد » — أبعد منه ، امتنع الوهم من — وفى نسخة « كاع الوهم عن » — الإذعان لقبوله .

كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم ، قبل ،هو — وفى نسخة « وهو » — وجود محقق ، نفر عن قبوله .

وكما جاز أن يجزم — وفى نسخة « يكون » — الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء ، هو بُعد لا نهاية له — وفى نسخة بزيادة خطأ ، وبين خطوه » — بأن يقال له : — وفى نسخة بدون عبارة « له » — :

الخلاء ليس مفهومًا فى نفسه .

وأما البعد ، فهو — وفى نسخة « ليس » — تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ،

فإذا كان الجسم متناهيًا — وفى نسخة « متباعداً » — كان البعد الذى هو تابع له متناهيًا . وانقطع — وفى نسخة « فانقطع » وفى أخرى « وانقطاع » — الخلاء والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن — وفى نسخة « أنه » — ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء .

وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما — وفى نسخة بدون عبارة « كما » — أن البعد المكانى تابع للجسم ، فكذلك البعد الزمانى — وفى نسخة « فذلك الزمان » وفى أخر « فالبعد الزمانى » — تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم .

وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بُعد مكانى — وفى نسخة « مكان » — وراءه ، فقيام — وفى نسخة « فكذلك قيام » وفى أخرى « فقام » — الدليل على تناهى الحركة من طرفيه ، يمنع من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — تقدير بُعد زمانى وراءه .

وإن كان الوهم متشبثًا — وفى نسخة « مثبتاً » — بخياله وتقديره ، ولا يرعوى — وفى نسخة « يذعن » — عنه .

ولا فرق .

بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .

وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — عند الإضافة — وفى نسخة بدون عبارة «إلى قبل و بَعد ... عند الإضافة » — إلى فوق وتحت .

فإن جاز إثبات فوق لا — وفى نسخة « ولا » — فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ، ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمى ، كما فى الفوق .

وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن — وفى نسخة « أنه » — ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

[٢٧] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : حاصل هذا القول معاندتان :

إحداهما : أن توهم الماضى والمستقبل اللذين — وفى نسخة « الذين » — هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا ، إذ قد يمكننا أن نتخيل .

مستقبلا – وفى نسخة « متقدماً » – صار ماضياً .

وماضياً كان قبل – وفى نسخة « قبل كان » وفى أخرى بدون كلمة « قبل » – مستقبلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هى شىء تفعله النفس .

فإذا بطل – وفى نسخة « أبطل » – وجود الحركة ، بطل – وفى نسخة « يبطل » وفى أخرى « فباطل » – مفهوم هذه النسبة والمقايسة .

* * *

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .

وأن الزمان هو – وفى نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان هو » – شىء يفعله الذهن فى الحركة .

لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .

لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات المتحركة التى لا تقبل الحركة .

وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة ؛ فإنه ليس ههنا إلا موجودان :

موجود يقبل الحركة .

وموجود ليس يقبل الحركة – وفى نسخة بدون عبارة « وموجود ليس يقبل الحركة » – .

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو – وفى نسخة « إلا أن » – أمكن أن ينقلب الضرورى ممكناً ،

فلو – وفى نسخة « فلا » – كانت الحركة غير ممكنة : ثم وجدت – وفى نسخة « وجد » – لوجب أن تنقلب طبيعة – وفى نسخة « الطبيعة » – الموجودات التى لاتقبل الحركة إلى طبيعة – وفى نسخة « الطبيعة » – التى تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هى فى شىء ضرورة – وفى نسخة« ضرورته » وفى أخرى « ضرورى » – فإن – وفى نسخة « فلو » – كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالأشياء – وفى نسخة « بالأشياء » – القابلة – وفى نسخة « القائلة » وفى أخرى « القابلة لها » – هى فى زمان ضرورة – وفى نسخة « الضرورة » – لأن الحركة إنما هى ممكنة فيما يقبل السكون ، لا فى العدم ، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً .

ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن – وفى نسخة « من أن » – يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل – وفى نسخة « من موضوع قبل » – وجود الحادث ، ويرتفع عند – وفى نسخة « عنه » – العدم ، كالحال فى سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

* * *

وأما العناد الثانى : وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائى خبيث .

وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التى لم يكن قبلها شىء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلا ، ينتهى ضرورة :

إما إلى جسم آخر .

وإما إلى خلاء .

وذلك أن البعد – وفى نسخة « العبد هو » – شىء يتبع الجسم ، كما أن الزمان هو شىء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له ، امتنع بعد غير متناه ، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه ، امتنع أن ينتهى كل جسم إلى جسم آخر .

أو – وفى نسخة « و » – إلى شىء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء مثلا ، ويمر ذلك إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

وكذلك الحركة والزمان – وفى نسخة بدون عبارة « والزمان » – هو شىء تابع لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » –

فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .

وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء ، امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل – وفى نسخة بدون عبارة « وجد لها قبل » – لوجدت قبل الحركة الأولى حركة أخرى .

* * *

وهذه المعاندة هى كما قلنا ، خبيثة ، وهى من مواضع الإبدال المغلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسطة ، وذلك هو – وفى نسخة « وذلك بنقل » – الحكم للحكم الذى لا وضع له ، ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان الحركة ، كحكم الكم – فى نسخه «وحكم الكل» – الذى له وضع – وفى نسخة بدون عبارة « ولا يوجد . . . له وضع – وكل ، وهو الجسم .

وجعل امتناع عدم التناهى فى الكم ذى – وفى نسخة « وفى » – الوضع ، دليلا على امتناعه فى الكم الذى لا وضع له .

وجعل – وفى نسخة « أو جعل » – فعل النفس فى توهم الزيادة على ما كان يفرض – وفى نسخة « يعرض » – بالفعل منهما : من باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن – وفى نسخة « بأن » – توهم الزيادة – وفى نسخة بدون عبارة « على ما كان . . . توهم الزيادة » – على العظم الموجود بالفعل .

وإنه – وفى نسخة – « أو إنه » – يجب أن ينتهى إلى عظم آخر ليس هو شيئاً – وفى نسخة « شىء » – موجوداً ، فى جوهر العظم ولا فى حده .

وأما توهم القبلية والبعدية فى الحركة المحدثة ، فشىء موجود فى جوهرها ، – وفى نسخة بزيادة « مأخوذ فى حدها » – فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا فى زمان ، أعنى أن يفضل الزمان على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر – إذ كان حد الآن – وفى نسخة « حد إلا » وفى أخرى « حداً لا » – أنه :

الشىء – وفى نسخة « للشىء » – الذى هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – نهاية للماضى ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

– وفى نسخة « الوسط » – ضرورة ، بين الماضى والمستقبل .

وتصور – وفى نسخة « وقصور » – حاضر ، ليس قبله ماض ، هو محال .

وليس كذلك الأمر فى النقطة ؛ لأن النقطة – وفى نسخة بدون عبارة « النقطة » – نهاية الخط – وفى نسخة « لخط » – وتوجد معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن – وفى نسخة « لا يمكن » بدل « ساكن فيمكن » – أن تتوهم نقطة هى مبدأ لخط – وفى نسخة الخط » – وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا – وفى نسخة « إلا » – مع الزمان الماضى ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل .

وما – وفى نسخة « و » – لا – وفى نسخة بحذف كلمة « لا » – يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض .

فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

* * *

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها – وفى نسخة « فلها » – زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون – وفى نسخة بدون عبارة « أن يكون » – فى الآن الذى يصدق عليه أنه حادث معدوماً – وفى نسخة « عليه معدوماً » – .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم فى آن آخر غير الآن الذى – وفى نسخة « الأول الذى » وفى أخرى « الآن » – يصدق عليه فيه أنه – وفى نسخة « وبين » – «وفى» نسخة « وفى » – كل آنين زمان ؛ لأنه لا يلى آن آناً ، كما لا تلى نقطة نقطة .

وقد – وفى نسخة « قد » – تبين ذلك فى العلوم .

فإذن قبل الآن الذى حدثت – وفى نسخة « حدث » – فيه الحركة ، زمان ، ضرورة .

لأنه متى تصورنا آنين فى الوجود – وفى نسخة « الموجود » – حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] لا يشبه [القبل] كما قيل فى هذا القول .

ولا [الآن] يشبه [النقطة] .

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذى لا وضع له .

فالذى يجوز وجود آن ليس بحاضر ، أو حاضر – وفى نسخة بدون عبارة « أو حاضر » – ليس قبله ماض ، فهو .

يرفع الزمان والآن ؛ بوضعه آنا بهذه الصفة .

ثم يضع زماناً – وفى نسخة « الزمان » – ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ، ولذلك – وفى نسخة « فلذلك » – ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، فى كل حادث إلى الوهم ؛ لأن الذى يرفع القبلية يرفع المحدث .

والذى يرفع أن يكون للفوق – وفى نسخة « الفوق » – فوق – وفى نسخة « فوقا » – بعكس – وفى نسخة « يعكس » – هذا لأنه يرفع الفوق المطلق .

وإذا ارتفع الفوق المطلق — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » — ارتفع الأسفل المطلق .

وإذا ارتفع هذان — وفى نسخة « هذا » — ارتفع الثقيل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، فى الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهى إلى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد — وفى نسخة بدون عبارة « أنه يجب . . . الأبعاد » — يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة — وفى نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » — فليس له حد بالطبع .

ولذلك وجب أن تنتهى الأجسا م المستقيمة إلى جسم كرى محيط — وفى نسخة « محيط جسم كرى » — إذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك — وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك » — متى طلب الذهن — وفى نسخة « الوهم » — أن يتوهم فى الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهى إلى شيء غيره — وفى نسخة « غير » — فقد توهم باطلا .

وهذه — وفى نسخة « وهذا » — كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب الصناعى .

* * *

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم — وفى نسخة بدون كلمة « العظم » — من

قبل أنها موجودة فيه ، كما — وفى نسخة « ثم » وفى أخرى « فإنه كما » — يوجد العرض فى موضوعه — وفى نسخة « موضعه » — المتشخص — وفى نسخة « المشخص » — بشخصه — وفى نسخة « لشخصه » — والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً فى المكان الذى فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك فى لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شىء بلزوم العدد — وفى نسخة « العدة » — عن المعدود .

أعنى أنه كما لا يتعين — وفى نسخة « يتغير » — العدد . بتعين المعدود ، ولايتكثر بتكثره ، كذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الأمر فى الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك — وفى نسخة « ومتحركاً » — وموجوداً فى كل مكان .

حتى لو توهمنا — وفى نسخة « تفهمنا » — قوماً حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الأرض ، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون — وفى نسخة « لا يدركون » — الزمان . وإن — وفى نسخة « إن » وفى أخرى « فإن » — لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التى فى العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو — وفى نسخة « أرسطو طاليس » — أن وجود الحركات فى الزمان هى — وفى نسخة « هو » — أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد .

وذلك أن — وفى نسخة « لأن » — العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات .

ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة — وفى نسخة المتحركات » — من جهة ما هى متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها .

ولذلك يقول — وفى نسخة « قال » — : أرسطو — وفى نسخة « أرسطوطاليس» — فى حد الزمان إنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل — وفى نسخة « قبل » — واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد — وفى نسخة بدون كلمة « عدد » — كذلك واجب ، إن كان ههنا — وفى نسخة « هنا » — حركة حادثة أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجودحركة مشار إليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .

فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم .

* * *

[٢٨] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه — وفى نسخة « بل هو » — كرى ، وليس للكرة فوق — ولا تحت — وفى نسخة « وتحت » —

بل إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — سميت جهة فوقاً — وفى نسخة « فوق » — من حيث إنها — وفى نسخة « إنه » — تلى رأسك .

والأخرى — وفى نسخة « والآخر » — تحتا ، من حيث إنها تلى — وفى نسخة بدون عبارة « تحتا من حيث إنها تلى » — رجلك — وفى نسخة « رجليك » — فهو اسم تجدد له — وفى نسخة « تحدده » — بالإضافة إليك .

والجهة التي هي – وفى نسخة « هو » – تحت بالإضافة إليك ، هي – وفى نسخة بدون كلمة « هي » – فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته – وفى نسخة « قدرت » – على الجانب الآخر من كرة الأرض ، واقفاً يحاذى أخمص قدمه ، أخمص قدمك .

بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها – وفى نسخة « هو بعينه » – تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور – وفى نسخة « بالدورة » وفى أخرى « فى الدور » –

وأما الأول لوجود العالم لا – وفى نسخة « فلا » – يتصور أن – وفى نسخة بدون عبارة « يتصور أن » – ينقلب آخراً .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظاً ، والآخر رقيق – وفى نسخة «دقيق» – واصطلحنا على أن نسمى الجهة التي تلى الرقيق – وفى نسخة « الدقيق » – فوقاً إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا – وفى نسخة «لهذا» – اختلاف – وفى نسخة « الاختلاف » – ذاتى فى أجزاء – وفى نسخة بدون كلمة « أجزاء » – العالم ، بل هي أسامى مختلفة قيامها بهيأة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لا نعكس – وفى نسخة « لا انعكس » وفى نسخة « انعكس » – – الاسم . والعالم لم – وفى نسخة « لا » – يتبدل . فالفوق – وفى نسخة « بالنون » – والتحت – وفى نسخة بزيادة « به » . نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده – وفى نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » – فوجود – وفى نسخة « هو موجود » وفى أخرى بحذفها – ذاتى – وفى نسخة « ذاته » وفى أخرى « ذاتى له » وفى رابعة « فذاتى له » – لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا – وفى نسخة « لا » – العدم المقدر عند – وفى نسخة « عنه » – فناء – وفى نسخة « إفناء » – العالم الذى هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقاً .

فطرفا نهاية وجود العالم الذى — وفى نسخة « الذين » — أحدهما أول ، والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما — وفى نسخة « فيه » — بتبدل الإضافة — وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى « المضاف » — إليهما — وفى نسخة « إليه » وفى أخرى « ألبتة » — بخلاف — وفى نسخة بزيادة « الحال فى » — الفوق والتحت .

فإذا — وفى نسخة « فإذن » — أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكنكم — وفى نسخة « يمكننا » — أن تقولوا — وفى نسخة « نقول » — ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] — قلت : هذا الكلام الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » وفى أخرى « من » بدل « الذى » — هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط [١] .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان ؛ فلذلك — وفى نسخة « لذلك » — عرض — وفى نسخة « حصل » — لهما التسلسل — وفى نسخة « التباس » — الوهمى — وفى نسخة « وهمى » — .

وأما — وفى نسخة « أما » — التسلسل الذى فى القبل والبعد ، فليس وهميًّا ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشىء ، يمكن أن يتوهم — وفى نسخة « يكون بتوهم » — سفلا لذلك الشىء — وفى نسخة بدون عبارة « لذلك الشىء » — والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

---

(١) بيان لموضع من مواضع المؤاخذة على الغزالى .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو — وفى نسخة « هو » — المسمى قبلا ، يمكن أن يتوهم — وفى نسخة بدون عبارة « سفلا لذلك . . . . قبلا يمكن أن يتوهم » — العدم الذى — وفى نسخة « إنه العدم الذى » وفى أخرى بدون كلمة « الذى » — بعد الحادث المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون أن ههنا :

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .

وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .

وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .

وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى التخيل انتهاء :

إما إلى خلاء .

أو ملاء .

* * *

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون :

فوقاً بإطلاق .

وأسفل — وفى نسخة « وأسفلا » — بإطلاق.

ولا يضعون :

أولا : بإطلاق .

ولا آخراً بإطلاق — وفى نسخة « وآخر بإطلاق » — .

والثانى : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة فى تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل — وفى نسخة « التخيل » — من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلا له — وفى نسخة « وإلا وله » — قبل .

[٢٩] — ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى الوراء ، والخارج ، فقال — وفى نسخة « قال » — مجيباً للفلاسفة :

* * *

قلنا : لا فرق ؛ فإنه — وفى نسخة « بأنه » — لا غرض ، فى تعيين — وفى نسخة « تعين » — لفظ الفوق والتحت — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق . . . والتحت » ، — بل نعدل إلى لفظ [الوراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله — وفى نسخة بدون عبارة « إلى قوله » — : فهذا هو سبب الغلط — وفى نسخة بزيادة « والمقاومة ، وفى نسخة « والمعاندة » ، حاصلة بهذه المعارضة » —

[٢٩] — فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من — وفى نسخة « عن » — تشبيه النهاية فى الزمان ، بالنهاية فى العظم .

ونحن — وفى نسخة « وأما نحن » — فقد — وفى نسخة « قد » — بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا — وفى نسخة « وبين » — أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك .

* * *

[٣٠] — قال أبو حامد :

صيغة* ثانية
لهم
فى إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم فى أن الله تعالى كان قادراً على أن — وفى نسخة «أن لا» — يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة — وفى نسخة « أو مائة فى أخرى « أما مائة» — سنة — وفى نسخة بدون كلمة «سنة» — وألف — وفى نسخة «أو ألف» — سنة ، أو ما — وفى نسخة « وما » — لا نهاية له — وفى نسخة بدون عبارة « أو ما لا نهاية له » —

وأن هذه — وفى نسخة « هذا » — التقديرات متفاوتة فى المقدار ، والكمية ، فلا بد من إثبات شىء قبل وجود العالم ممتد مقدر — وفى نسخة « ممتداً مقدراً » — بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد — وفى نسخة « قلت : فلا بد » — من إثبات شىء من قبل وجود العالم — وفى نسخة بدون عبارة « فلا بد من إثبات شىء من قبل وجود العالم » — إلى قوله : فإذن قبل العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان — وفى نسخة بدون عبارة « متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان » —

[٣٠] — قلت : حاصل هذا — وفى نسخة بدون كلمة «هذا» — القول ، أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً — وفى نسخة « امتداد » — مقدراً — وفى نسخة « مقدوراً » — لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

* فى نسخة « صفة» .

ونجد هذا المكيال والامتداد – وفى نسخة «الامتداد والمكيال» – يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما – وفى نسخة « وما » ، وفى أخرى « وربما » وفى رابعة « ربما » – يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :

إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن – وفى نسخة « لأن » – الله تعالى هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – العالم ، عالماً آخر ، يكون الامتداد الذى يقدره ، أطول من الامتداد الذى يقدر العالم الأول بمقدار محدود .

وكذلك – وفى نسخة « وكل ذلك » – يمكن أن يخلق قبل هذا الثانى ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، يجب أن يتقدم وجودَه امتداد يمكن – وفى نسخة بزيادة « فيه » – أن يقدر به – وفى نسخة « فيه » – وجوده – وفى نسخة « مقدار وجوده » وفى أخرى « وجود » – .

وإذا كان هذا الإمكان فى العوالم يمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم – وفى نسخة بزيادة « آخر » – ويمر الأمر إلى غير النهاية .

فههنا امتداد مقدم على جميع هذه – وفى نسخة بدون كلمة « هذه » – العوالم .

وهذا – وفى نسخة « فهذا » – الامتداد – وفى نسخة بدون عبارة « مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد » – المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما – وفى نسخة « قدما » وفى أخرى قدرا » – فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ، فإن مقدر – وفى نسخة «مقدار» – الكم – وفى نسخة «هو الكم» – ضرورة ، كم.

فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان .

وهو يظهر – وفى نسخة « ويظهر » – أنه متقدم – وفى نسخة « يتقدم » – بالوجود على كل شىء يتوهم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغى أن يكون متقدماً على المكيل فى الوجود .

وكما – وفى نسخة « فكما » – أنه لو كان هذا الامتداد ، الذى هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى – وفى نسخة « أول » – لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدِّر له ، وفيه كان يحدث ، وهو كالكيل – وفى نسخة « كالكلى » – لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده ، امتداد ؛ – وفى نسخة « امتداده » – يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ، لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول ، وهى طريقة ابن سينا فى إثبات الزمان . لكن فى تفهمها – وفى نسخة « تفهيمها » – عسر من قبل .

أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

ومع — وفى نسخة « مع » — كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع [1] ، إلا إذا سُلِّمَ أن الإمكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم .

أعنى أنه كما أن هذا الممكن الذى فى العالم ، من شأنه أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذى — وفى نسخة « الذى فى » — قبل العالم .

فهذا بين — وفى نسخة « يبين » — فى الممكن الذى فى العالم ؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

* * *

[٣١] — قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله — وفى نسخة « كل هذا » — من عمل الوهم — وفى نسخة « الأوهام » —

وأقرب طريق فى دفعه — وفى نسخة « دفع » — المقابلة للزمان بالمكان — وفى نسخة « هو بالمكان » —

فإنا نقول : هل كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا — وفى نسخة « قلنا » — : لا ؛ فهو تعجيز .

وإن قالوا : نعم ؛ فبذارعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية .

فنقول — وفى نسخة « ونقول » — : فى هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار وكمية — وفى نسخة « مقدار كمية » — ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة — وفى نسخة « وثلاثة » — يشغل مكاناً أكبر مما كان — وفى نسخة « ما كان يشغل ما » وفى أخرى « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفى رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفى خامسة « ما كان يشغل ما » — يشغل — وفى نسخة « يشغله » — الآخر — وفى نسخة « الأكبر » بذراعين أو ثلاثة — وفى نسخة « وثلاثة » وفى أخرى بحذف العبارة —

---

(١) نقد ابن رشد لابن سينا .

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى — وفى نسخة « فتستدعى » — ذا كمٍّ — وفى نسخة « ذا كمية » — وهو الجسم ، أو الخلاء .

فوراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

* * *

وكذلك ، هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها — وفى نسخة « خلقه » — بذراع ، أو — وفى نسخة « ثم » — بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما — وفى نسخة « منهما » — ينتفى من الملاء ، ويتبقى ، والشغل للأحياز ؟ إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقدراً — وفى نسخة « مقداراً » —

والخلاء ليس بشىء .

فكيف يكون مقدراً — وفى نسخة « مقداراً » — ؟

وجوابنا فى تخيل — وفى نسخة « تخييل » — الوهم تقدير الإمكانات الزمانية ، قبل وجود العالم ، كجوابكم — وفى نسخة « كجوابهم » — فى تخيل — وفى نسخة — « تخييل » — الوهم تقدير الإمكانات المكانية — وفى نسخة بدون عبارة « قبل وجود العالم . . . المكانية » — وراء وجود العالم .

ولا فرق — وفى نسخة « ولا فوق » —

* * *

[٣١] — قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد — وفى نسخة « تزيد » — مقدار جسم العالم إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارى سبحانه شىء متناه ، يتقدمه — وفى نسخة « فتقدمه » — إمكانات كمية لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا فى إمكان — وفى نسخة « إمكانات » — العظم ،

جاز فى إمكان الزمان، فيوجد زمان ــ وفى نسخة « الزمان » ــ متناه من طرفه ــ وفى نسخة « طرف » ، وفى أخرى « طرفيه » ــ وإن كان قبله إمكانات أزمنة ــ وفى نسخة « زمنية » ــ لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر ــ وفى نسخة « أصغر أو أكبر » ــ ليس بصحيح ، بل ــ وفى نسخة « قيل» ــ هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك ــ وفى نسخة « العالم شيئاً له » ــ إلا طبيعتان :

طبيعة الضرورى .

والممتنع ــ وفى نسخة « الممتنع » وفى أخرى « وطبيعة الممتنع » ــ

وهو بين ؛ إذ ــ وفى نسخة « إن » بدل « إذ » ــ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث ــ وفى نسخة « الثلاثة » ــ لم تزل ولا تزال ــ وفى نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التى هى:

الممكن .

والضرورى .

والممتنع .

كحكم العقل على الضرورى ، والممتنع فقط ، ولا يزال ــ كحكمه على وجود الضرورى والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون ــ وفى نسخة

« لا يعتقدون » ـ أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ، ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم ـ وفى نسخة « عظيم » ـ أكبر من عظم ـ وفى نسخة « عظيم » ـ ويمر ذلك إلى غير النهاية ـ وفى نسخة « نهاية » ـ لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به ـ وفى نسخة بدون عبارة « به » ـ ـ أرسطو ـ وفى نسخة « أرسطوطاليس » ـ .

أعنى أن ـ وفى نسخة « بأن » ـ التزيد فى العظم إلى غير نهاية مستحيل ـ وفى نسخة « محال » ـ .

وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان ـ وفى نسخة « لإمكان » ـ ما يلحقه من عجز الخالق ، فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو قبل العالم عند الفلاسفة .

ولذلك ـ وفى نسخة « وكذلك » ـ من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم فى مكان يلزمه أن يكون قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فمن يبطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهى الجسم ليس – وفى نسخة « وليس » – يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – من أنكر من متأخرى الأشعرية وجود الخلاء ، فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ، ولكن حدثنى بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء – وفى نسخة بدون كلمة «هؤلاء » – القوم .

ولو – وفى نسخة « ولا » – كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة ، الذى هو كالكيل – وفى نسخة «كل لكيل» – للحركة ، هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل – وفى نسخة « الفعل » – لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

* * *

[٣٢٦] – قال أبو حامد :

فإن قيل – وفى نسخة بدون هذه العبارة – ونحن – وفى نسخة « نحن » – نقول – وفى نسخة « لا نقول » – إن ما ليس بممكن – وفى نسخة « ما لا يمكن » – فغير – وفى نسخة « لغير » وفى أخرى « فهو » – مقدور .

وكون العالم أكبر – وفى نسخة « لا أكبر » وفى أخرى « ولا أكبر » – مما هو عليه ، وأصغر – وفى نسخة « أو أصغر » وفى أخرى « ولا أصغر » وفى رابعة بزيادة « منه » – ليس بممكن – وفى نسخة « يمكن » – فلا يكون مقدوراً .

* * *

[٣٢] — قلت : هذا جواب لما شنعت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن البارى أن يصيره — وفى نسخة « يصير » — أكبر ، ولا — وفى نسخة « أو » — أصغر ، هو تعجيز للبارى سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

ثم قال أبو حامد ردًّا — وفى نسخة « ردًا » — عليهم :

* * *

[٣٣] —

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ؛ فإن العقل فى تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير — وفى نسخة « كتقديره » — الجمع بين السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات

وإليه ترجع المحالات كلها (١) .

فهو تحكم بارد — وفى نسخة بدون كلمة « بارد » — فاسد .

* * *

[٣٣] — قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذى هو فى بادئ الرأى .

وأما عند العقل الحقيقى ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه ، مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق فى قوله :

---

(١) الأساس فى الحكم على شىء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفى والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ، لأن هذا معروف بنفسه استحالته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر — وفى نسخة « أكبر أو أصغر » — مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .

والمحالات ، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها ، فهى ترجع — وفى نسخة بدون عبارة « إلى المحالات المعروفة بأنفسها فهى ترجع » — بنحوين :

أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثانى : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ، محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض — وفى نسخة « أن فرض أن» — العالم يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء ، أو خلاء .

ووضع خارجه ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من المحالات .

أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً — وفى نسخة « وإما مستدير » —

فإن كان ذلك كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن — وفى نسخة « برهن » — أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، فى العلم — وفى نسخة « العالم » — الطبيعى .

وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن — وفى نسخة « أن » — كل عالم ، لا بد له .

من أسطقسات أربعة .

وجسم مستدير يدور حولها .

* * *

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده فى المواضع (١) التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — وجب ذكرها .

وذلك بعد الشروط (٢) التى يجب أن يتقدم — وفى نسخة « تقدم » — وجودها فى الناظر نظراً برهانياً .

ثم ذكر — وفى نسخة بزيادة « أبو حامد » — الوجه الثانى ، فقال:

* * *

— [٣٤]

إنه إن — وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « إنه إذا » — كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون — وفى نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن يكون » — أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن ، والواجب مستغن — وفى نسخة « يستغنى » — عن علة .

فقولوا — وفى نسخة « فقالوا » — بما قاله الدهريون من نفى الصانع — وفى نسخة « الزمان » — ونفى سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

* * *

(١ ، ٢) فى هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد يشترط فيمن يسلك مسالك البراهين أن تتوافر فيه مؤهلات خاصة .

[٣٤] – قلت : الجواب عن هذا .
أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :
وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :
واجب الوجود بذاته – وفى نسخة « لذاته » – .
و واجب الوجود بغيره .
والجواب : فى – وفى نسخة « عن » – هذا عندى أقرب .

وذلك أنه يجب فى الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التى ينشر بها الخشب ، هى آلة مقدرة فى الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعنى أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .
ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .
ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق .
وليس أحد يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .
فانظر ما أخس – وفى نسخة « أحسن » – هذه المغالطة .

ولو – وفى نسخة « ولا » – ارتفعت – وفى نسخة « ارتغت » – الضرورة – وفى نسخة « الضروريات » – عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تتوهمه الأشعرية فى المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .
وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل – وفى نسخة « للخلق » وفى أخرى « للفعل » – والحكمة .

* * *

[٣٥] — قال أبو حامد :

الثالث — وفى نسخة « والثالث » — هو أن هذا المذهب لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله — وفى نسخة بدون عبارة « بمثله » —

ونقول — وفى نسخة «فنقول» — : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة — وفى نسخة « من القدرة إلى العجز » —

قلنا — وفى نسخة « قلت » — : لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — لأن الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقدوراً .

وامتناع — وفى نسخة « فامتناع » — حصول ما ليس بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلتم : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — كيف كان ممتنعاً ، فصار ممكناً ؟ »

قلنا : ولِمَ يستحيل — وفى نسخة « يستحل » — أن يكون ممتنعاً فى حال ، ممكناً فى حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار — وفى نسخة « مقداراً » وفى أخرى « مقدراً » — ممكناً — وفى نسخة بزيادة « كما أن الشىء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامعه ، أمكن اتصافه بالآخر » — وأكبر — وفى نسخة «أو أكبر» — منه أو أصغر — وفى نسخة « أو أصغر منه » — بمقدار ظفر — وفى نسخة « صغير » بدل « ظفر » — وفى أخرى « بظهر » — ممتنعاً ؟

فإن لم يستحل هذا — وفى نسخة « ذلك » — فهذا لا يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل هذا » وفى أخرى « لم يستحل ذلك » وفى رابعة بدون هذه العبارة —

فهذه — وفى نسخة « فهذا » — طريقة المقاومة .

والتحقيق : فى الجواب أن ما ذكروه من تقدر — وفى نسخة « تقدير » — الإمكانات لا معنى لها — وفى نسخة « له » —

وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو — وفى نسخة « لا » — أراده — وفى نسخة « أراد » —

وليس فى هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه — وفى نسخة « بتسليمه » وفى أخرى بحذفها — أشياء أخر — وفى نسخة « شيئاً آخر » —

* * *

[٣٥] — قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة هذه المسألة عندنا مستحيلة .

أعنى قول القائل : إن العالم يمكن — وفى نسخة « لا يمكن » — أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشىء إلى الفعل . أعنى وجود الشىء الممكن .

بل نقول : إن الإمكان وقع — وفى نسخة بدون كلمة « وقع » — مع — وفى نسخة « موقع » — الفعل ، على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان .

قلت — وفى نسخة بدون عبارة «قلت» — إلا أن جحد تقدم الإمكان للشىء الممكن جحد للضروريات — وفى نسخة « للضرورات » وفى أخرى « للضرورة » وفى رابعة « للضرورى » — فإن — وفى نسخة « بأن » — الممكن يقابله الممتنع من — وفى نسخة « عن » — غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده – وفى نسخة « الوجود » – فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع ، إنزاله موجوداً ، كذب محال .

وأما إنزال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن – وفى نسخة « يكن » – لا – وفى نسخة بحذف عبارة « إنزاله موجوداً . . . ممكن لا » – كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد .

فهؤلاء يلزمهم أن لا – وفى نسخة « يلزمهم لا » – يوجد إمكان لا – وفى نسخة « إلا » – مع الفعل ، ولا قبله .

* * *

والإلزام – وفى نسخة « واللازم » – الصحيح للأشعرية فى هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – القول ، ليس هو أن ينتقل – وفى نسخة « ينقل » – القديم ، من العجز إلى القدرة – وفى نسخة « قدرة » – ؛ لأنه لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يسمى عاجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

وإنما الإلزام – وفى نسخة اللازم » – الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو – وفى نسخة « وهذا » – مثل .

انقلاب الضرورى ممكناً .

وإنزال شيء ما ممتنعاً فى وقت. ممكناً فى وقت ، لا يخرجه عن – وفى نسخة « من » – طبيعة الممكن ؛ فإن هذه – وفى نسخة « هذا » – حال كل – وفى نسخة « كل حال» – ممكن .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود ضده فى موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممتنع فى وقت ، ممكن فى وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة — وفى نسخة « لا طبيعة » — الممتنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً ، قبل حدوثه دهراً لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت — وفى نسخة « انتقلت » — طبيعته من الإستحالة إلى الإمكان .

* * *

وهذه ؛ وفى نسخة « وهو » — مسألة — وفى نسخة « المسألة » — غير التى كان الكلام فيها . وقد قلنا : — وفى نسخة « قلت » — إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .

[٣٦] — وأما قوله :

* * *

والتحقيق فى الجواب أن ما ذكروه — وفى نسخة « ذكرناه » — من تقدر — وفى نسخة « يعذر » وفى أخرى « تقدير » — الإمكانات ، لا معنى له — وفى نسخة « لها » — وإنما المُسَلَّمُ أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، لو — وفى نسخة « لا » — أراده — وفى نسخة « أراد » —

وليس فى — وفى نسخة « وفى » — هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه — وفى نسخة « إليه بتسليمه » وفى أخرى « بتلبيسه إليه » وفى رابعة « إليه » فقط » — أشياء أخر — وفى نسخة « شيئًا آخر » » —

[٣٦] — فإنه إن كان ليس فى هذا الوضع — وفى نسخة « الموضع » — ما يوجب سرمدية الزمان ، كما قال — وفى نسخة «قاله » — ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمديًا ، وكذلك الزمان.

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة — وفى نسخة « مقارنة إقناع » — فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — هو الذى يدل على الامتناع ، وهو أنه — وفى نسخة « وهذا » — لا يكون قادراً فى وقت ، ويكون قادراً فى وقت آخر .

ولا — وفى نسخة « و » — يقال فيه : إنه قادر إلا فى أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلى قديم .

فعادت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟

أو لا يجوز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون قديماً .

أو لا يجوز أن يكون محدثاً — وفى نسخة بدون كلمة « محدثاً » — .

أو يجوز — وفى نسخة « أو يكون يجوز » — أن يكون محدثاً — وفى نسخة « محدث » — ولا يجوز أن يكون قديماً — وفى نسخة بدون عبارة « أولا يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً » —

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلا أولا ؟ — وفى نسخة بزيادة « لفاعل أول » — أو لا — وفى نسخة « ولا » — أول — وفى نسخة بدون كلمة « أول » وفى أخرى « أو لا أول له » — .

فإن لم يكن فى العقل — وفى نسخة « للعقل » — إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

* * *

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل – وفى نسخة « فعل » – الأفضل – وفى نسخة « أفضل » – وفعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً ، كفعل المحدث ؟

مع أن الفعل – وفى نسخة « فعل » – المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – من الفاعل القديم ، الغير المحدود – وفى نسخة « محدود » – الوجود – وفى نسخة « الموجود » – والفعل .

فهذا – وفى نسخة « وهذا » – كله كما ترى ، لا يخفى على من له أدنى بصر – وفى نسخة « بصيرة » – بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم – وفى نسخة « الفاعل القديم » – أن يكون قبل الفعل الصادر عنه – وفى نسخة « منه » – الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – كما يستمر وجوده ، أعنى الفاعل إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يتراخى فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه – وفى نسخة « نقصه » وفى أخرى « لا ينقص » – من وجوده شيء .

أعنى أن لا يكون على – وفى نسخة بدون كلمة « على » – وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .

فيتراخى – وفى نسخة « فلا يتراخى » . فعله عن وجوده ، وعن – وفى نسخة « عن » – اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما ، مضطر – وفى نسخة « فاضطر » – وأنه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] – قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع – وفى نسخة بزيادة « به » وفى أخرى « فيه » – الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ،

فإن معنى قولنا إنه – وفى نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » – ممكن وجوده ، – وفى نسخة بزيادة « أبداً » – أنه – وفى نسخة « أى » وفى أخرى « أى أنه » وفى رابعة « وأنه » – ليس محالا – وفى نسخة « وجوده » –

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجودهُ أبداً .

وإلا فإن كان محالا وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده – وفى نسخة بدون عبارة « وجوده» – أبداً بطل قولنا : إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : — وفى نسخة « قولنا إن » — الإمكان لم يزل — وفى نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » — صح قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صح أن له أولا — وفى نسخة « أول » — كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم — وفى نسخة بزيادة « فيه » — ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] — قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد — وفى نسخة « وجد » — ممكنا إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون العالم أزليًّا ؛ لأن مالم يزل ممكناً ، إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن إنزاله محال .

وما كان ممكنا أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزليًّا ؛ لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية — وفى نسخة « أزلية » — لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يمكن فيه أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليًّا .

ولذلك ما يقول — وفى نسخة « يقوم » — الحكيم :

إن الإمكان فى الأمور الأولية ، هو ضرورى .

* * *

[٣٨] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه .

وإذا قدِّر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثًا ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، بل على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — خلافه .

وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو — وفى نسخة «و» وفى أخرى «إذ» — خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر — وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » — وهكذا — وفى نسخة « هكذا » — إلى غير نهاية .

ولا — وفى نسخة « فلا » — نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء — وفى نسخة « فوجوده » — مطلق لا نهاية له ، غير ممكن .

وكذلك — وفى نسخة «فكذلك» — وجود لا ينتهى طرفه ، غير ممكن ، بل كما يقال إن — وفى نسخة بدون عبارة « يقال إن » — » — الممكن جسم متناه السطح — وفى نسخة « يعنى السطح » — ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر .

وأصل — وفى نسخة «فأما» وفى أخرى « وأما » — كونه حادثاً .متعين — وفى نسخة « متعيناً » وفى أخرى « متغير » — فإنه الممكن لا غير .

* * *

[٣٨] — قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزليًّا .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم — وفى نسخة بدون عبارة « للعالم » — غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد فى الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم — وفى نسخة بدون كلمة « عالم » — وقبل العالم الثانى عالم ثالث ، ويمر ذلك — وفى نسخة بزيادة كلمة « الأمر » — إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — كالحال فى أشخاص الناس ، وبخاصة — وفى نسخة « وخاصة » — إذا وضع فساد المتقدم شرطاً فى وجود المتأخر .

مثال — وفى نسخة « ومثال » — ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

وإلاَّ ، لزم – وفى نسخة « والإلزام » – أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حجتهم – وفى نسخة « بحجتهم » وفى أخرى « حججهم » – التى يحتجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر – وفى نسخة بدون كلمة « آخر » – إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا – وفى نسخة « محال » –

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر – وفى نسخة « فظهر » – أنه محال ؛ لأنه يلزم أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره – وفى نسخة « ضرورة » بدل « صدوره » – عن المبدأ الأول بالنحو الذى صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك – وفى نسخة « محرك » – أزلى ، وحركة – وفى نسخة « وحركته » – أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم .

فبالاضطرار – وفى نسخة « فباضطرار » – :

إما – وفى نسخة « ما » وفى أخرى « لما » – أن ينتهى الأمر

إلى عالم أزلى بالشخص – وفى نسخة « بالأشخاص » – أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزليًّا .

* * *

[٣٩] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – :

الدليل الرابع *

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة – وفى نسخة « فبالمادة » – التى فيه – وفى نسخة بدون عبارة «التى فيه» وفى أخرى بدون كلمة « التى » – تسبقه ؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات ، على المواد – وفى نسخة بدون عبارة « والكيفيات ، على المواد » – إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال – وفى نسخة « محال » –

[٣٩] – قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه .

وأن – وفى نسخة « فإن » – الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشىء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل[١] .

وذلك أن قولنا فى زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

---

* وفى نسخة « دليل رابع » وفى أخرى « دليل رابع لهم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ؛ فإنه يشققه إلى إمكان بالنسبة للقابل ، وإمكان بالنسبة للفاعل ، ولم يسبق أن نبه الغزالى إلى مثله .

غير قولنا فى المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط فى إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ – وفى نسخة « إذا » – كان الفاعل – وفى نسخة بزيادة « الذى» – لا يمكن أن يفعل – وفى نسخة « يكون » – ممتنعاً .

وإذا – وفى نسخة « فإذا » – لم يمكن – وفى نسخة « يكن » – أن يكون الإمكان – وفى نسخة « إمكان » – المتقدم على الحادث فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – غير موضوع أصلا .

ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشىء القابل للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تتكون بما هى مادة ؛ لأنها كانت – وفى نسخة بدون كلمة « كانت » . وفى أخرى « لو تكونت » – تحتاج إلى مادة . ويمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

بل إن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون – فإنما يتكون من شىء ما – وفى نسخة « شىء آخر» – :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – على

استقامة فى مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحركاً أزلياً ؛ لأنه لا يوجد شىء بالفعل غير متناه .

وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً — وفى نسخة « أزلا » — ودوراً — وفى نسخة « ودوريا » — .

فإن كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذى — وفى نسخة « التى » — فى الكائنات الفاسدات الأزلية — وفى نسخة « والأزلية » — .

وذلك أنه — وفى نسخة « وبذلك » — يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر . وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شىء من غير شىء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشىء وتغيره مما — وفى نسخة بزيادة « هو » — بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس — وفى نسخة « ليس » — يمكن أن يكون عدم الشىء .

هو الذى يتحول وجودا .

ولا هو الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه : إنه يتكون .

فبقى أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون ههنا شىء حامل — وفى نسخة « حاصل » — للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها .

* * *

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان[1] الذى ذكروه يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً .

وإن امتنع ، سميناه مستحيلاً .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفى نسخة « تحصل » — وصفاً له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفى نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفى نسخة « إمكان له » — لاستدعى — وفى نسخة « لا يستدعى » — الامتناع شيئاً موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفى نسخة « امتناع له » —

وليس للممتنع وجود فى ذاته ، ولا مادة — وفى نسخة « ولاالمادة » — يطرأ عليها — وفى نسخة « عليه » — المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفى نسخة « مادة » —

[٤٠] — قلت: أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة — وفى نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الصادق[2] كما قيل فى حده :

إنه الذى يوجد فى النفس على — وفى نسخة بدون كلمة «على » — ما هو عليه خارج النفس .

---

(١) تفسير الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الغزالى .

(٢) معنى الصادق .

فلا بد فى قولنا فى الشىء : إنه ممكن ، أن يستدعى هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعى – وفى نسخة بدون عبارة هذا الفهم . . . لا يستدعى » – معقول – وفى نسخة بدون كلمة «معقول» – الإمكان موجوداً يستندإليه ، بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائى .

وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعاً ، مثل ما يستدعى الإمكان ، وذلك بين ؛ لأن الممتنع هو مقا بل الممكن .

والأضداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعاً ؛ فإن الامتناع –وفى نسخة بزيادة «الذى» – هو سلب الإمكان . فإن كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – الإمكان يستدعى موضوعاً ؛ فإن الامتناع الذى هو سلب ذلك الإمكان يقتضى موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،

فإن – وفى نسخة « بأن » – وجود الأبعاد – وفى نسخة «أبعاد» – مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها – وفى نسخة وداخلها » – .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى – وفى نسخة « معنى » وفى أخرى « ومضى » – ذلك فى الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة[1] التى أتى بها ههنا .

* * *

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأنه يغالط .

[٤١] — قال أبو حامد :

والثانى (١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين .

فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطريان عليه . حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن — وفى نسخة بدون كلمة « يمكن » — أن يسودّ ، وأن يبيض .

فإذن ليس البياض فى نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « نفسه » — ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم . والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد — وفى نسخة بزيادة « والبياض » — فى ذاته ؟

أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل فى القضية — وفى نسخة « والقضية » — بالإمكان . لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة — وفى نسخة «موجود» — يضاف — وفى نسخة — «نضيف» — إليها — وفى نسخة « إليه » — الإمكان .

[٤١] — قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول

يقابله الضرورى .

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالى على أن الإمكان لايستدعى شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٩٢ .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل – وفى نسخة « إلى الفعل من الإمكان » – من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود – وفى نسخة « الموجود » – بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن(١) ؛ فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد ، وألا يوجد .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من – وفى نسخة بحذف كلمة « من » – جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة(٢) :

إن المعدوم هو ذات ما .

أعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما فى نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

---

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر الغزالى فيما سبق ص ١٩٢ .

(٢) هل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة فى تفسير معنى الممكن ؟

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما ، خلفه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلفه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك — وفى نسخة « بالتكون » — لأن — وفى نسخة بدون عبارة « لأن » — الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون — وفى نسخة بزيادة « الموجود لا يتكون ، ولا يقبل الحصول » — والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون . والتغير — وفى نسخة بدون عبارة « الإمكان فلا بد . . . والتغير » — والانتقال — وفى نسخة « والانقلاب » — من العدم إلى الوجود ، كما الحال فى انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه فى التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل — وفى نسخة بدون عبارة « بالفعل » — وهو فى الجوهر بالقوة .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيء — وفى نسخة بدون كلمة « الشيء » — الذى بالفعل — وفى

نسخة « الذى يمكن » – أعنى الذى منه الكون – وفى نسخة بزيادة « وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة » – من جهة ما هو بالفعل ؛ لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة ، هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير ، والتكون – وفى نسخة « للتكون والتغير » – وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير ، وانتقل من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – العدم إلى الوجود .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشىء الخارج إلى الفعل ، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود .

وذلك أن التكون هو من معدوم ، لا من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – موجود .

فهذه الطبيعة اتفق[1] الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .

إلا أن الفلاسفة ترى – وفى نسخة بدون كلمة « ترى » وفى أخرى « الفلاسفة قالوا » – إنها لا تتعرى من الصورة – وفى نسخة « الصور » – الموجودة بالفعل ، أعنى لا تتعرى من الوجود – وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى بحذف عبارة « بالفعل أعنى لا تتعرى من الوجود » – وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلا إلى الدم .

---

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة فى أن الوجود لايطرأ على ما يكون عدماً صرفا .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التى للجنين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها – وفى نسخة بدون عبارة « بذاتها » – ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها – وفى نسخة « فيها » – كون .

فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى ، وهى علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] – قال أبو حامد :

والثالث[١] : أن نفوس – وفى نسخة « نفر من » – الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا منطبع – وفى نسخة « منطبعة » وفى أخرى « تنطبع » – فى مادة .

وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون – وفى نسخة « والمتحققون » – منهم .

ولها إمكان قبل حدوثها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فإمكانها وصف إضافى ، ولا يرجع :

إلى قدرة القادر .

وإلى الفاعل .

فإلى ماذا – وفى نسخة « فإلى ما » وفى أخرى « قال فإذا » وفى رابعة « قال فإذن » – يرجع ؟

فينقلب عليهم – وفى نسخة « عليها » – هذا الإشكال – وفى نسخة « الإمكان » –.

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالى على أن الإمكان لا يستدعى شيئاً موجوداً ؛ انظر ما سبق ص ١٩٢ و ١٩٥ .

[٤٢] — قلت : لا أعلم[١] أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

وإنما الجميع على — وفى نسخة « وإنما الجمع على » — أن حدوثها هو إضافى ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة — وفى نسخة « المقابلة » — لذلك الاتصال ، كالإمكانات التى فى المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون :

أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة — وفى نسخة بدون كلمة « طبيعة » — الهيولى .

ولا يقف على مذاهبهم — وفى نسخة « مذهبهم » — فى هذه الأشياء إلا من نظر — وفى نسخة « نطق » — فى كتبهم على — وفى نسخة « مع » — الشروط التى وضعوها — وفى نسخة « وصفوها » — مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف[٢]

فتعرض أبى — وفى نسخة « أبو » — حامد إلى مثل هذه الأشياء على — وفى نسخة بدون كلمة « على» — هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ههنا على غير حقائقها — وفى نسخة « حقيقتها » — وذلك من فعل الأشرار — وفى نسخة « الشرار » وفى أخرى « النشواك » — .

---

(١) يختلف ابن رشد والغزال فى نسبة بعض الأفكار إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلع على كتب الفلاسفة .

وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحط – وفى نسخة « يحيط » – به علماً . وذلك من فعل الجهال [١]

والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين – وفى نسخة « هذين الشيئين الوصفيين » – .

ولكن لا بد للجواد من كبوة .

فكبوة – وفى نسخة « وكبوة » – أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب – وفى نسخة « هذه الكتب » – ولعله اضطر [٢] – وفى نسخة « طرأ » – إلى ذلك من أجل زمانه . ومكانه .

* * *

[٤٣] – قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : ردّ الإمكان إلى قضاء العقل – وفى نسخة « قضايا العقول » وفى أخرى « قضايا العقل » – محال ، إذا لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .

فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأنه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لى أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، همه الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التى يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى الممالأة والمحاباة ، بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان همه الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلسفة عرضاً ، ونقدها ، فلا يكون مفهوماً أن يتهم مثل هذا الشخص بأنه ينقدها مداهنة ونفاقاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا نقداً ولا تأييداً ، ويظل متمتعاً بمنزلته بين الناس ، كعالم شرعى ، له فى علوم الشريعة باع طويل ، وقدم راسخة .

بل العلم — وفى نسخة « العلم الذى » وفى أخرى « العلم هو الذى» — يحيط به ، ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » —

والعلم لو قُدِّر عدمه ، لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — ينعدم المعلوم — وفى نسخة بدون كلمة « المعلوم » —

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه — وفى نسخة « عدمه » — انتفى العلم — وفى نسخة بدون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه . انتفى العلم » —

فالعلم والمعلوم — وفى نسخة بدون عبارة « والمعلوم » — أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر — وفى نسخة بزيادة « غير » — متبوع — وفى نسخة بزيادة « وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم » —

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكنا نقول :

لا يرتفع الإمكان . بل الممكنات فى أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عدمت العقول والعقلاء ، فيبقى الإمكان لا محالة .

* * *

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافى يستدعى موجوداً يضاف إليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً — وفى نسخة بزيادة « لا ممكناً » — عليه أن يسوّد ، مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة .

فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

* * *

وأما الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكناً . فغلط .

فإنه إن أخذ مجرداً ، دون محل يحله — وفى نسخة « محله » — كان ممتنعاً لا ممكناً

وإنما يصير ممكناً ، إذا قدّر هيآة فى جسم ؛ فإن الجسم مهيأ لتبدل هيأة .

والتبدل ممكن على الجسم .

وإلا فليس للسواد نفس مجردة : حتى يوصف بإمكان — وفى نسخة «بالإمكان» —

* * *

وأما الثالث : وهو النفس . فهى قديمة عند فريق . ولكن ممكن — وفى نسخة « ويمكن » — لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حدوثه . فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام (جالينوس) فى بعض المواضع .

فتكون فى مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبقة . فمعناه أن المادة ممكن — و نسخة « يمكن » — لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هى المدبرة والمستعملة لها

فيكون الإمكان راجعاً إليها — وفى نسخة « وصفاً لها » — بهذا — وفى نسخة « بهذه — الطريق .

* * *

[٤٣] — قلت ما أورده فى هذا الفصل ، هو كلام صحيح — وفى نسخة « غير صحيح » — وأنت تتبين ذلك من تفهم — وفى نسخة « تفهيم » — طبيعة الممكن .

* * *

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفى نسخة « معاندة » — للحكماء .

والجواب : أن رد :

الإمكان . والوجوب . والإمتناع .

إلى قضايا عقلية . صحيح .

وما ذكروه — وفى نسخة « ذكروا » وفى أخر « ذُكر » — — من أن — وفى نسخة « من » وفى أخرى« بأن » — معنى قضايا — وفى نسخة « قضاء » — العقل ، علمه — وفى نسخة « علم » —

والعلم يستدعى معلوماً .

فيقال لهم — وفى نسخة « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللونية . والحيوانية ، وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندهم .

وهى علوم لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان ، لا فى الأعيان . وإنما الموجود — وفى نسخة «الوجود» — فى الأعيان ، جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع — وفى نسخة « يتنوع » — العقل — وفى نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفى نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل .

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور فى الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .

وثبت — وفى نسخة « ويثبت » — فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل .

ويقال :

هى صورة وجودها فى الأذهان لا — وفى نسخة « ولا » — فى الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه .

* * *

[٤٤] – قلت: هذا كلام سفسطائى ؛ لأن الإمكان هو كلى ، له – وفى نسخة « كلى لا » – جزئيات – وفى نسخة « جزئياته » – موجودة خارج الذهن – وفى نسخة « النفس » – كسائر الكليات .

وليس العلم علماً للمعنى الكلى . ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى ؛ يفعله الذهن – وفى نسخة « للذهن » – فى الجزئيات – وفى نسخة « فى الكليات » – عندما يجرد منها – وفى نسخة « فيها » – الطبيعة الواحدة – وفى نسخة « الوحدة » – المشتركة التى انقسمت فى المواد .

فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى هو لها كلى .

وهو فى هذا القول غالط[1] . فأخذ أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – طبيعة الإمكان . هى طبيعة الكلى ، دون أن يكون – وفى نسخة « الأشياء تكون » – هنالك جزئيات يستند – وفى نسخة « ليستند » – إليها هذا الكلى .

أعنى الإمكان الكلى .

والكلى – وفى نسخة « فالكلى » وفى أخرى « فالكل » – ليس بمعلوم ؛ بل به تعلم الأشياء .

وهو شيء موجود فى طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة .

ولولا ذلك . لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هى كليات . إدراكاً كاذباً .

وإنما كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – يكون ذلك كذلك ، لوكانت الطبيعة المعلومة جزئية – وفى نسخة « جزئيات » – بالذات لا بالعرض .

---

(١) ابن رشد يغلط الغزالى .

والأمر بالعكس .

أعنى أنها جزئية — وفى نسخة « جزئيات » — بالعرض ، كلية — وفى نسخة « كليات » — بالذات ؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هى كلية — وفى نسخة « كليات » — غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلطت — وفى نسخة « اختلف » — عليه الطبائع .

والممكن هو واحد من هذه الطبائع — وفى نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطبائع » — .

* * *

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، فى الأذهان ، لا فى الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلا ، لكانت كاذبة .

وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .

ومنها رام أن يغلط[1] ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛ لكونهما يجتمعان فى الوجود الذى بالقوة .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بالغلط .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :
إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا .
فأنتج :
أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
فما أقبح[1] هذه المغالطة ، وأخبثها ؟ ؟ ! .

* * *

[٤٥] — قال أبو حامد :

وأما — وفى نسخة بدون عبارة « وأما » — قولهم : لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم ، ما كان الإمكان ينعدم .

فنقول — وفى نسخة « فإنما نقول » — : ولو — وفى نسخة « لو » — قدر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية — وفى نسخة « كلية » — وهى الأجناس والأنواع ، تنعدم ؟

فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول ،

فكذلك قولنا ، فى الإمكان . ولا فرق بين البابين .

وإن زعموا : أنها تكون باقية فى علم الله تعالى ، فكذا القول فى الإمكان

فالإلزام واقع .

والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] — قلت : الذى يظهر من هذا القول سخافته[2] ، وتناقضه .

وذلك — وفى نسخة بزيادة « أن قالوا : » — إن أقنع ما أمكن — وفى نسخة بدون كلمة «أمكن» — فيه ابتناء — وفى نسخة «ابتناؤه»— على مقدمتين .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بالمغالطة .

(٢) ابن رشد يتهم الغزالى بسخف القول .

إحداهما — : وفى نسخة بدون عبارة « إن أقنع . . . إحداهما » — أنه بين — وفى نسخة « قيل » — أن الإمكان :

منه جزئى — وفى نسخة « جزئيات » — خارج النفس .

وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات .

فهو قول غير صحيح[1] .

وإن — وفى نسخة « وإذ » — قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج النفس — وفى نسخة « خارج النفوس » — من الممكنات ، هى طبيعة الكلى الذى فى الذهن ، فليس له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — :

لا طبيعة — وفى نسخة « للطبيعة » — الجزئى .

ولا الكلى .

أو تكون — وفى نسخة « حتى تكون » وفى أخرى « فتكون » — طبيعة الجزئى ، هى طبيعة الكلى .

وهذا كله سخافات .

وكيفما كان ، فإن الكلى له وجود ما ، خارج النفس .

* * *

[٤٦] — قال أبو حامد :

وأما العذر — وفى نسخة «العدم» — عن — وفى نسخة بدون عبارة « العذر عن » — عن الامتناع ، فإنه يضاف — وفى نسخة « مضاف » — إلى المادة الموصوفة بالشىء ؛ إذ يمتنع عليه ضده .

فليس كل محال كذلك .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بعدم صحة القول .

فإن وجود شريك لله تعالى محال ؛ وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .

فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد — وفى نسخة « أن انفراد » — الله تعالى بذاته ، وتوحده — وفى نسخة « ووجوده » — واجب .

والانفراد مضاف إليه .

فنقول — وفى نسخة « لهم » — : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه — وفى نسخة « منه » — فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى — وفى نسخة « نعنى » — انفراد الله تعالى عنها — وفى نسخة « عنه » وفى أخرى « عن العالم » — ليس كانفراده عن النظير .

فإن انفراده عن النظير واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة — وفى نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفى أخرى « الممكن » — غير واجب .

[٤٦] —قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك — وفى نسخة « لاشك » — أن قضايا العقل إنما هى حكم له ، على طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ؛ لكان قضاء العقل بذلك ، كلا قضاء .

ولم — وفى نسخة « ولو لم » — يكن — وفى نسخة بدون كلمة « يكن » — فرق بين العقل والوهم .

ووجود — وفى نسخة « لما كان وجود » — النظير لله سبحانه

وتعالى ، ممتنع الوجود فى الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الوجود » — .

كما أن — وفى نسخة « آنه » — وجوده — وفى نسخة بدون عبارة « وجوده » — واجب الوجود فى الوجود .

فلا معنى لتكثير الكلام فى هذه المسألة — وفى نسخة بدون عبارة « فى هذه المسألة » — .

* * *

[٤٧] — قال أبو حامد :

ثم — وفى نسخة « ثم أن » — العذر — وفى نسخة « العدم » — باطل بالنفوس الحادثة ؛ فإن لها :

ذواتاً مفردة .

وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس — وفى نسخة « النفس » —

فهذه إضافة — وفى نسخة « إضافات » — بعيدة .

فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال :

معنى إمكان الحادث — وفى نسخة « الحوادث » — أن القادر عليها يمكن فى حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه .

كما أنه إضافة — وفى نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... إلخ » — إلى البدن المنفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع فى الموضعين — وفى نسخة « فى الموضوعين » —

* * *

[٤٧] – قلت : يريد أنه – وفى نسخة « أنهم » – يلزمهم إن وضعوا أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الإمكان بحدوث النفس غير منطبع فى المادة ، أن يكون الإمكان الذى فى القابل ، كالإمكان الذى فى الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى – وفى نسخة « فيستوفى » – الإمكان . وذلك شىء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتى النفس – وفى نسخة «النفوس»– كأنها تدبر – وفى نسخة « تريد » – البدن من خارج ، كما يدبر – وفى نسخة « يريد » – الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيأة فى البدن ، كما لا يكون الصانع هيأة فى المصنوع .

والجواب: أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله . مثل الملاح فى السفينة . والصانع مع الآلة التى يفعل بها ؛ فإن كان البدن كالآلة للنفس . فهى هيأة مفارقة .

وليس الإمكان الذى فى الآلة . كالإمكان الذى فى الفاعل . بل توجد الآلة فى الحالتين – وفى نسخة « بالحالتين » – جميعاً .

أعنى الإمكان الذى فى المنفعل ، والإمكان الذى فى الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة ، ومتحركة – وفى نسخة « محركة متحركة » – .

فمن جهة أنها محركة ، يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل – وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت . . . الذى فى الفاعل » – .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع — وفى نسخة « أن يوجد » — الإمكان الذى فى القابل — وفى نسخة بدون عبارة « فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل » — هو بعينه الإمكان الذى فى الفاعل .

وأيضاً الإمكان الذى فى الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقليًا فقط ، بل حكم على شىء خارج النفس .

فلا منفعة للمعاندة — وفى نسخة « للمعاند » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

* * *

[٤٨] — ولما شعر أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » — أن هذه الأقاويل كلها — إنما تفيد شكوكًا وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفسطائيين ، قال :

فإن قيل : فقد عولتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم — وفى نسخة « فلم » — يخل ما أوردتموه — وفى نسخة « ما أوردوه » — من الإشكال — وفى نسخة « الإشكالات » —

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة . وينحل — وفى نسخة « ويخل » — وجه — وفى نسخة « وجوه » — الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم — وفى نسخة « نلزم » — فى هذا الكتاب إلا تكدير — وفى نسخة « تقدير » — مذهبهم ، والتغيير — وفى نسخة « والتغير » وفى أخرى « والتقدير » — فى وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم .

ولم نتطرق للذب — وفى نسخة « الذب » — عن مذهب معين ؛ فلذلك لانخرج — وفى نسخة « فلم نخرج لذلك » — عن مقصود — وفى نسخة « مقصد » — الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث — وفى نسخة « الحدث » — إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم — وفى نسخة « تعريف الواجب » وفى أخرى « المعرفة الواجبة » —

وأما إثبات المذهب — وفى نسخة « مذهب » — الحق ، فسنضع — وفى نسخة « فسنصنف » — فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا — وفى نسخة بزيادة « إن ساعد التوفيق » — إن شاء الله تعالى .

وتسميه [قواعد العقائد] ونعتنى فيه بالإثبات ، كما اعتنينا فى هذا الكتاب ، بالهدم — وفى نسخة بزيادة « والله أعلم » —

[٤٨] — قلت : أما مقابلة — وفى نسخة « مقابلات» — الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضى هدماً ، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال — وفى نسخة « بالإشكال » ولم يبن — وفى نسخة « يتحقق » — عنده أحد الإشكالين وبطلان — وفى نسخة « ببطلان » — الإشكال الذى يقابله .

وأكثر الأقاويل التى — وفى نسخة « الذى» عاندهم بها هذا الرجل ، هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها — وفى نسخة بدون عبارة « بعضها » — ببعض .

وتلك — وفى نسخة « وذلك » — معاندة غير تامة .

* * *

والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله — وفى نسخة « أقواله » وفى أخرى « قوله » — أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى ، مثل دعواهم ذلك فى الكلى ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون — وفى نسخة « تكون » — الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :

إما إبطال كون الكلى فى الذهن فقط .

وإما كون الإمكان فى الذهن فقط .

وقد كان — وفى نسخة « وكان » — واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير — وفى نسخة « بتقدير » — الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشككهم .

لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .

أو يموت هو قبل وضعه .

وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد[١] .

ولعله لم يؤلفه .

وقوله :

إنه ليس يقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص ، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية .

والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها — وفى نسخة « أثبتها » — فى ذلك ؛ وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

* * *

---

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) الذى طبقت شهرته الآفاق .

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم *

فى أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] — قال أبو حامد :

لتعلم — وفى نسخة « ليتعلم » — أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده — وفى نسخة « ولا فساده » — بل لم يزل كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية ، جارية فى الأبدية .

والاعتراض كالاعتراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته — وفى نسخة « علته » — أزلية أبدية ، فكذلك — وفى نسخة « فكان » — المعلول مع العلة .

ويقولون — وفى نسخة « ونقول » — إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه — وفى نسخة « وعلته » — بنوا منع — وفى نسخة « بنوا معنى » — الحدوث .

وهو بعينه جار فى الانقطاع .

وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففيه إثبات الزمان .

---

* وفى نسخة (مذهبهم) .

ومسلكهم الثالث : أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ؛ فإنا نحيل أن يكون أزليًّا ، ولا نحيل أن يكون أبديًّا . لو أبقاه الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال :

كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها — وفى نسخة « لا تتناهى » — فكذلك فى المستقبل .

وهو فاسد ؛ لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل فى الوجود ، لا متلاحقًا ، ولا متساوقًا — وفى نسخة « متساويًا » —

والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقًا ، وإن لم يكن متساوقًا — وفى نسخة « متساوياً » —

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه .

فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن ، بالشرع [1] ؛ فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

[٤٩] — قلت :

أما قوله : إنما يلزم عن دليلهم الأول من — وفى نسخة « فى » — أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل ؛ فصحيح .

---

(١) يرى الغزالى أن هناك مسائل ، مما حكم الفلاسفة فيها عقولهم ، لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق الشرع .

وكذلك دليلهم الثانى .

وأما قوله – وفى نسخة « قولهم » – : إنه ليس يلزم فى – وفى نسخة « من » – الدليل الثالث فى المستقبل ، مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم ؛ فإنا نحيل أن يكون العالم أزليًّا فيما مضى ، ولسنا نحيل أن يكون أبديًّا – وفى نسخة «أزليًّا» – فيما يستقبل ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليًّا من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها – وفى نسخة « بهذه » – ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك – وفى نسخة « ذلك » – الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهراً لا معنى لها – وفى نسخة « له » .

وإذا – وفى نسخة « وإذ » – كان الزمان مقارناً – وفى نسخة « مفارقاً » – للإمكان .

والإمكان مقارناً – وفى نسخة « مفارقاً » – للوجود المتحرك .

فالوجود المتحرك لا أول له .

* * *

وأما قولهم : إن كل ما وجد فى الماضى . فله أول .

فقضية باطلة — وفى نسخة « يقضيه باطلية » — لأن الأول يوجد فى الماضى أزليًا . كما يوجد فى المستقبل .

وأما تفريقهم فى ذلك بين الأول وفعله . فدعوى تحتا ج إلى برهان ؛ لكون — وفى نسخة « لكن » — وجود ما وقع فى الماضى مما — وفى نسخة « فيما » — ليس بأزلى ؛ غير وجود ما وقع فى الماضى من الأزلى ؛ وذلك أن ما يقع فى الماضى من غير الأزلى هو متناه من الطرفين ؛ أعنى أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع فى الماضى من الأزلى . فليس له ابتداء — وفى نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » — ولا انقضاء .

ولذلك لما — وفى نسخة بدون كلمة « لما » — كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ؛ فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ؛ لأنهم لا يضعون وجودها فى الماضى . وجود الكائن الفاسد .

ومن سلم ذلك منهم — وفى نسخة « منهم ذلك » — فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء . فله انقضاء .

وأما أن يكون شىء له ابتداء . وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزليًا ؛ لأن كل ماله ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شىء — وفى نسخة بزيادة « له ابتداء ؛ وليس له انقضاء » — يمكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشيء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو الهذيل — وفى نسخة « وأبو الهذيل » — موافق للفلاسفة — وفى نسخة « الفلاسفة » — فى أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول — وفى نسخة « لأصل الفساد » — با لحدوث .

وأما من فرق بين الماضى والمستقبل . بأن ما كان فى الماضى ، قد دخل — وفى نسخة « يدخل » — كله فى الوجود . وما فى المستقبل فلا يدخل كله فى الوجود ، وإنما يدخل منه — وفى نسخة « فيه » — شيء فشيء — وفى نسخة شيء شيء » وفى أخرى « شيئاً شيئاً » وفى رابعة « شيئاً فشيئاً » وفى خامسة « شيئاً » — فكلام مموه .

وذلك أن ما — وفى نسخة « ما دخل» وفى أخرى « ما كان » — فى الماضى بالحقيقة ، فقد دخل في الزمان ، وما دخل فى الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو — وفى نسخة — « ما هو » — متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل فى الماضى . كدخول الحادث ، فلم يدخل فى الماضى إلا باشتراك الاسم — وفى نسخة بدون كلمة « الاسم » — بل هو مع الماضى ممتد إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه — وفى نسخة « وأما الكل لأجزائه » وفى أخرى « وما لا كل له ، فلا جزء له » — .

وذلك أن الزمان إن لم — وفى نسخة « الزمان لم » — يوجد له مبدأ أول حادث فى الماضى ؛ لأن كل مبدئ حادث — وفى نسخة « هو حادث » — هو حاضر .

وكل — وفى نسخة « فكل » حاضر قبله ماض .

فما – وفى نسخة « فلا » – يوجد مساوقاً للزمان . والزمان مساوقاً – وفى نسخة «مساوق » – له – وفى نسخة « للزمان » – فقد يلزم أن يكون غير متناه . وألا – وفى نسخة بدون عبارة « وألا » – يدخل منه فى الوجود الماضى إلا أجزاؤه التى يحصرها الزمان من طرفيه .

كما لا يدخل فى الوجود المتحرك من الزمان – وفى نسخة بدون عبارة « من الزمان » – فى الحقيقة – وفى نسخة بدون عبارة « فى الحقيقة » – إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذى يتحرك عليه فى الآن ، الذى هو سيال .

فإنه كما أن الوجود الذى لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول : إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن فى الوجود ؛ لأنه لو كان ذلك – وفى نسخة بزيادة « كذلك » – لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره – وفى نسخة « يحضره » – من طرفيه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات الماضية إنما دخل منها فى الوجود الوهمى ما حصره منها الزمان .

وأما التى هى مع الزمان فلم تدخل بعد فى الوجود الماضى – وفى نسخة بدون كلمة « الماضى » – كما لم يدخل فى الوجود الماضى – وفى نسخة بدون عبارة «كما لم يدخل فى الوجود الماضى» – ما لم يزل موجوداً ؛ إذ – وفى نسخة « إذا » – كان لا يحصره الزمان – وفى نسخة بدون كلمة « الزمان » – .

وإذا تصور موجود أزلى ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على ما هو شأن كل موجود تم – وفى نسخة « ثم » – وجوده . أن يكون بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزليًّا ؛ ولم – وفى نسخة « لم » – يدخل فى الزمان الماضى ؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله فى الزمان الماضى ؛ لأنها – وفى نسخة بدون عبارة « يلزم ضرورة . . . لأنها » – لو دخلت لكانت متناهية ، فكان – وفى نسخة « وكان » – ذلك الموجود – وفى نسخة « الوجود » وفى أخرى « الزمان » – الأزلى – وفى نسخة بدون كلمة « الأزلى » – لم يزل عادماً الفعل – وفى نسخة « للفعل » – .

وما لم يزل عادماً الفعل – وفى نسخة « الفعل » وفى أخرى « بالفعل » – فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود – وفى نسخة « بالوجود » – الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ؛ لأنه لا فرق : بين وجود الموجود . وأفعاله .

فإن كانت حركات الأجرام السماوية ، وما يلزم عنها ، أفعالا لموجود أزلى ، غير داخل وجوده فى الزمان الماضى ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة فى الزمان الماضى .

فليس كل ما نقول فيه – وفى نسخة « به » – إنه لم يزل – وفى نسخة « يدخل » – يجوز أن يقال : – وفى نسخة « يقول » – فيه ، قد دخل فى الزمان الماضى ، ولا أنه قد انقضى ؛ لأن ما – وفى نسخة « لأن كل ما » – له نهاية ، فله مبدأ .

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفى لدخوله فى الزمان الماضى .

(١) ولأن يكون له – وفى نسخة « كان له » وفى أخرى « ما يكون له » – مبدأ ، والذى – وفى نسخة « الذى » – يضع أنه قد دخل فى الزمان الماضى – وفى نسخة بدون كلمة « الماضى » – يضع له مبدأ

(١) أى ونفى لأن يكون له مبدأ .

فهو مصادر — وفى نسخة « مصادر » — على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلى فقد دخل الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلى فى الوجود ، بدخوله فى الزمان الماضى .

فإذن قولنا — وفى نسخة « قلنا » — كل ما مضى فقد دخل فى الوجود — وفى نسخة « فى وجوده » — يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن كل ما دخل فى الزمان الماضى ، فقد دخل فى الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً — وفى نسخة « مفارقاً » — للوجود الذى — وفى نسخة «للوجود الأزلى الذى» — لم يزل ، أى لا ينفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل فى الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن — وفى نسخة « مفارق » — للوجود ، — وفى نسخة « للموجود » — الأزلى .

ولا فرق فى هذا بين الفعل والوجود .

أعنى متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغى أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى .

وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت فى الوجود .

كما ليس يلزم فى استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل فى الوجود .

وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا — وفى نسخة « وهذا » وفى أخرى « بهذا » — الموجود

ــ وفى نسخة « الوجود » ــ الأول ، يمكن أن توجد أفعال لم تزل ، ولا تزال .

ولو امتنع ذلك فى الفعل ، لامتنع فى الوجود ــ وفى نسخة « الموجود » ــ إذ كل موجود ففعله ــ وفى نسخة « بفعله » ــ مقارن له فى الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليًّا ، ووجوده أزليًّا ، وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم : كما أطلقه الشرع [١] أخص به ــ وفى نسخة بدون عبارة « به » ــ من إطلاق الأشعرية ؛ لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث وإنما يتصور القدم ــ وفى نسخة « العدم » ــ فيه لأن هذا الإحداث ، والفعل المحدث : ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى ــ وفى نسخة بدون عبارة « أن يسمى » ــ العالم قديماً .

والله تعالى قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد ــ وفى نسخة بدون كلمة « قد » ــ مال إلى هذا الرأى .

* * *

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذى يريده الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفى نسخة « أما » وفى أخرى بحذفها — مسلكهم ، الرابع : فهو محال — وفى نسخة « جار » — لأنهم يقولون :

إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا . وهو وصف إضافى . فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .

وكل منعدم فيفتقر — وفى نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفى نسخة « عنه » —

فالمواد[1] والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

* * *

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً . على موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل ، فليس يلزم عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ، أو صور لا نهاية لها فى النوع . فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلى .

أو من فاعل غير أزلى .

لأنه إن كانت هنالك — وفى نسخة « هناك » — مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفى نسخة « ذلك » — التعاقب عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة ، أن إنساناً

---

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أى يستحيل أن تنعدم ؟ فا معنى إمكانها إذن ؟

يكون – وفى نسخة « أن إنسانا يكون» وفى أخرى« أن يكون إنسان»– ولا بد عن – وفى نسخة « من » – إنسان ، إن لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد – وفى نسخة بدون كلمة « فساد » – بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين .

ووجود بعض المتقدمين أيضاً– وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً »– يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذى لم يزل ، يكون – وفى نسخة« يكن » وفى أخرى « لم يكن » – إنساناً – وفى نسخة «إنسان» وفى أخرى «الإنسان» – بوساطة – وفى نسخة « بواسطة » – إنسان ، ومن مادة إنسان .

* * *

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر فى هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها .

فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين – وفى نسخة « الذى » – بلغوا منتهى الحقيقة ، فى الجائز من أفعاله ، والواجب الذى – وفى نسخة « التى » – لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين ههنا ، ويجب – وفى نسخة « فيجب » – أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التى بينها القدماء ، واشترطوها فى الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين فى كل شىء ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

* * *

[٥١] ــ قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لهم فيها دليلين آخرين :

الأول ــ وفى نسخة « والأول » وفى أخرى « فالأول » ــ : ما تمسك به جالينوس إذ ــ وفى نسخة « من أنه » ــ قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ــ وفى نسخة « منها » ــ ذبول فى مدة مديدة .

والأرصاد الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين ــ وفى نسخة « سنين » وفى أخرى « من السنين » ــ لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تذبل فى هذه الآماد ــ وفى نسخة « الأزمان » ــ الطويلة ، دل أنها لا تفسد

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأول » ــ أن شكل هذا الدليل أن يقال : ــ وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » ــ :

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن ــ وفى نسخة « وأن » ــ يلحقها ذبول .

لكن التالى محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم ــ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ــ [الشرطى المتصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، مالم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله ــ وفى نسخة « وهو أن يقول » ــ

: إن كانت ــ وفى نسخة « كان » ــ تفسد ــ وفى نسخة بزيادة « فساداً ذبولياً » ــ فلا بد أن ــ وفى نسخة « وأن » ــ تذبل ــ وفى نسخة بزيادة « فى طول المدة » ــ

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقال : — وفى نسخة « نقول » —

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تذبل فى طول المدة :

أو يبين أنه لا فساد — وفى نسخة « لا فساد له » — إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم — وفى نسخة « يتسلم منه » — أنه لا يفسد الشىء إلا بالذبول .

بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة وهو على حال — وفى نسخة « حالة » — كماله .

[٥١] — قلت: الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ، هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل — وفى نسخة « يدخل » — إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الفساد قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يقع للشىء قبل الذبول .

واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد — وفى نسخة « الفاسد » — على المجرى الطبيعى ، ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان[1] .

وذلك أن — وفى نسخة «وأن» — كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعى ، فهو يذبل قبل — وفى نسخة بدون كلمة « قبل » — أن يفسد ، ضرورة .

* * *

(١) الشمس حيوان فى نظر ابن رشد .

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم – وفى نسخة « الخصم » – فى السماء بغير – وفى نسخة « بعلة » – برهان ؛ فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً – وفى نسخة « إقناعاً » – .

* * *

والأوثق من هذا القول أن السماء[(١)] لو كانت تفسد لفسدت :

إما إلى الاسطقسات التى تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى . بأن تخلع صورتها ، وتقبل صورة أخرى . كما يعرض لصور البسائط . بأن يتكون بعضها من بعض . أعنى الإسطقسات الأربعة .

ولو فسدت إلى الإسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر ؛ لأنه لا يصح أن تكون من الإسطقسات المحصورة – وفى نسخة « المخصوصة » – فيها ؛ لأن هذه الإسطقسات هى جزء لا مقدار له بالإضافة إليها ؛ بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى ، لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو:

لا سماء . ولا أرضاً ، ولا ماء . ولا هواء . ولا ناراً .

وذلك كله مستحيل[(٢)].

* * *

---

(١) ابن رشد يسمى الشمس سماء .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلا ؟

وأما قوله : إنها — وفى نسخة « إنه » — لم تذبل، فهو — وفى نسخة « فهى » — قول مشهور . وهو — وفى نسخة « وهى » — دون الأوائل اليقينية .

وقد قيل : من أى جنس هى . هذه المقدمات ، فى كتاب البرهان ؟

* * *

[٥٢] — قال أبو حامد :

الثانى : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه ليس يعتريها الذبول ؟

وأما التفاته إلى الأرصاد فمحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة . أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يبين للحس . فلعلها فى الذبول ، وإلى — وفى نسخة « إلى » — الآن . قد — وفى نسخة «وقد» — نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر — وفى نسخة « وأكثر » — والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره فى علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب

وهذا كما أن الياقوت والذهب . مركبان من العناصر عندهم . وهى قابلة للفساد . ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها — وفى نسخة « نقصانه » — محسوساً .

فلعل نسبة ما ينقص من الشمس . فى مدة تاريخ الأرصاد . كنسبة ما ينقص من الياقوت فى مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس .

فدل أن دليله فى غاية الفساد .

* * *

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء . وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه — وفى نسخة « لما تركنا » .

واقتصرنا على الأدلة الأربعة التى تحتاج إلى تكلف فى حل شبهها — وفى نسخة « فى حل شبهتها » وفى أخرى « فى حلها » —

(٥٢) — قلت : لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — فى مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما — وفى نسخة « لكان » — ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام — وفى نسخة « الأجرام ما » — له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل .

ولا بد فى تلك الأجسام المتحللة — وفى نسخة « المختلفة » — من الذابل — وفى نسخة « المتحلل » — أن تبقى بأسرها فى العالم ، أو تتحلل — وفى نسخة « تنحل » — إلى أجزاء أخر .

وأى — وفى نسخة «وإلى» — ذلك كان ، يوجب فى العالم تغيراً — وفى نسخة « تغيراً » — بيناً :

إما فى عدد أجزائه .

وإما فى كيفيتها .

ولو تغيرت كميات — وفى نسخة « كلمات » وفى أخرى « كليات » وفى رابعة « كما كميات » — الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها — وفى نسخة بدون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » — وبخاصة الكواكب . لتغير ما — وفى نسخة « بما » — ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخل — وفى نسخة « يخل » — بالنظام الإلهى الذى ههنا عند الفلاسفة .

وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان[1].

* * *

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] — قال أبو حامد[١] :

الدليل[٢] الثانى

لهم فى استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم — وفى نسخة « إن العالم» — لا تنعدم جواهره[٣] — وفى نسخة «جوهره» — لأنه لا يعقل سبب لذلك — وفى نسخة « سبب معدم له » وفى أخرى « سبب مقدم لها » —

وما لم يكن منعدماً ثم انعدم — وفى نسخة « ثم إن عدم » — فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون لسبب — وفى نسخة « بسبب » —

وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة — وفى نسخة « بإرادة » — القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى — وفى نسخة « ويؤدى » — إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال .

والمراد يتغير من العدم إلى الوجود .

ثم من الوجود إلى العدم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ونزيد — وفى نسخة « ويزيد » — ههنا إشكالا — وفى نسخة « إشكال » — آخر ، أقوى من هذا — وفى نسخة « ذلك » — وهو أن :

المراد فعل المريد لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو فى نفسه ، فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .

فإنه لو بقى كما كان قبل — وفى نسخة « كان إذ » وفى أخرى « كان إذا » — لم يكن له فعل .

---

(١) وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » .

(٢) وفى نسخة « والدليل » .

(٣) أى لا تفنى .

والآن — وفى نسخة « وإلا » — أيضًا — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — لافعل له .

فإذن لم يفعل شيئًا .

والعدم ليس بشىء فكيف يكون فعلا — وفى نسخة « فعله » — ؟

وإذا — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « إذا » — عدم — وفى نسخة «أعدم» بـ العالم ، وتجدد له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — انقطع الوجود .

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشىء حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعدم العالم ليس شيئًا — وفى نسخة بدون عبارة « بشىء حتى ... ليس شيئًا » موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .

ولإشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين — وفى نسخة « افترق المتكلمون » — فى التقصى عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقتحمت محالا .

[٥٣] — قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم فى هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ، وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما ألزموهم فى الحدوث . فقدتم — وفى نسخة « فقدم » — القول فيه ، عند القول فى حدوث — وفى نسخة « حدث» — العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة فى ذلك . فى الإحداث — وفى نسخة « فى ذلك الإحداث » — وفى نسخة بدون « فى الإحداث » — هى بعينها الواقعة فى الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك .

* * *

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل — وفى نسخة « فعله » — عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقاويل التى تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد — وفى نسخة « بإعدام » — مطلق . أعنى بإيجاد شىء لم يكن قبل ، لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » وفى أخرى « إلا » — بالقوة ، ولا كان ممكناً ، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .

بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل — وفى نسخة « الفعل الفاعل » — عند الفلاسفة ، ليس شيئاً[١] غير إخراج ما هو بالقوة * إلى أن — وفى نسخة « إلا أن » — يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود — وفى نسخة « بوجود » — فى الطرفين .

أما فى الإيجاد — وفى نسخة « الاتحاد » — فبنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما فى الإعدام ، فبنقله من الوجود بالفعل — وفى نسخة « من الموجود بالفعل » وفى أخرى « الموجود من الفعل » — إلى الوجود — وفى نسخة « الموجود » — بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه .

* * *

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعنى أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ؛ أعنى فى الايجاد والإعدام .

(١) هذا يقتضى أن يكون رأى الفلاسفة فى المادة أنها غير قابلة للتأثر بأكثر من ذلك ، فتكون واجبة بذاتها ، أو صادرة بطريق الإيجاب . انظر ص ٢٣٤ .

إلا أنه لما كان فى الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم ـ وفى نسخة « يلزمهم » ـ قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً ؛ وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم ـ وفى نسخة بدون كلمة « العدم » ـ المحض ، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما ـ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ـ إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون فى هذا النقل ، أمراً تابعاً ، وهذا بعينه يلزمهم فى الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك ـ وفى نسخة « فى ذلك » ـ أنه إذا وجد ـ وفى نسخة « أوجد » ـ الشيء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان ـ وفى نسخة بدون كلمة «كان» ـ ذلك كذلك ، فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم ـ وفى نسخة « عدم قلب » ـ الشيء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة ، هى الإيجاد ، كان لهم أن يقولوا :

إن فعله إنما تعلق ـ وفى نسخة « يتعلق » ـ بالإيجاد ، ولم يقدروا أن يقولوه فى الإعدام ؛ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كانت الغاية فى هذه الحركة ، هى العدم ؛ ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بإبطال ـ وفى نسخة « بحال » ـ العدم ، وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

وذلك أن الموجود — وفى نسخة « الوجود » — على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .

وحال هو فيها موجود — وفى نسخة « موجود فيها » — بالفعل .

فأما إذا كان موجوداً بالفعل . فليس يتعلق به فعل الفاعل .

ولا — وفى نسخة « وأما » — إذا كان عدماً .

فقد بقى أحد أمرين :

إما أن لا — وفى نسخة « إما أن » — يتعلق به فعل الفاعل — وفى نسخة بدون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » — .

وإما أن يتعلق بالعدم . فينقلب عينه إلى الوجود .

فمن فهم من الفاعل هذا . فهو ضرورة يجوز .

انقلاب عين العدم وجوداً .

وانقلاب — وفى نسخة « أو انقلاب » — عين الوجود عدماً .

وأن — وفى نسخة « بأن » — يتعلق فعل الفاعل . بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثانى .

وذلك كله مستحيل[1] — وفى نسخة بدون كلمة «مستحيل» — فى غاية الاستحالة . فى سائر المتقابلات . فضلا عن العدم والوجود .

* * *

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشىء . بدل الشىء . حتى يظن بظل الشىء أنه الشىء .

فهذا كما ترى . أمر لازم لمن — وفى نسخة « لو » — لم — وفى

(١) ابن رشد يصرح بأن تصيير الموجود معدوماً ، أو المعدوم موجوداً ، مستحيل . انظر ص ٢٣٢ ، ص ٢٤٨ .

نسخة بدون كلمة « لو » — يفهم من الإيجاد . إخراج الشيء من الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الذى بالقوة ، إلى الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الذى بالفعل .

وفى الإعدام عكس هذا ، وهو تغيره من الفعل إلى القوة .

ومن هنا يظهر .

أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث .

وأنه إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ، ولا الحدوث — وفى نسخة « والحدوث » — .

* * *

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية ، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ؛ فمذهب فى غاية الضعف ؛ لأن ما يلزم فى الإعدام ، يلزم فى الإيجاد ، لكنه فى الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفترقان فى هذا المعنى .

ثم ذكر جواب الفرق فى هذا الشك المتوجه عليهم فى الإعدام

* * *

[٥٤] — فقال :

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه — وفى نسخة « عنه » — موجود ، وهو الفناء يخلقه — وفى نسخة « وخلقه » — لا فى محل .

فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء المخلوق — وفى نسخة « المطلق » وفى أخرى بدنهما — بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل — وفى نسخة « تسلسل » — إلى غير نهاية .

ولما ذكر هذا الجواب عنهم فى الشك — وفى نسخة «هذا الشك» — قال :

وهذا — وفى نسخة « وهو » — فاسد من وجوه — وفى نسخة « وجهين » — :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولا — وفى نسخة « معلولا » — حتّى يقدر خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلِمَ ينعدم بنفسه من غير معدم ، ثم لم يعدم العالم ؟ .

فإنه إن خلق فى ذات العالم وحل فيه — وفى نسخة « منه » — فهو محال ؛ لأن الحال يلاقى المحلول — وفى نسخة « المحلول فيه » — فيجتمعان ولو فى لحظة .

فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً ، فلم يفنه .

وإن خلقه ، لا فى العالم ، ولا فى محل ، فمن أين يضاد وجوده . وجود العالم ؟

* * *

ثم فى هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء هذا العالم — وفى نسخة « بعض جواهر العالم » — دون بعض — وفى نسخة بدون عبارة « دون بعض » —

بل لا يقدر إلا على إحداث فناء — وفى نسخة « فيما » — يعدم العالم كله .

لأنه — وفى نسخة « لأنها » — إذا لم يكن فى محل ، كان نسبته — وفى نسخة « نسبتها » وفى أخرى « تشبه » — إلى الكل على وتيرة واحدة — وفى نسخة بدون كلمة « واحدة » —

[٥٤] — قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛ لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان. فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناء.

ولو قدرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا .

ووجود عرض — وفى نسخة « ووجد عرضاً » وفى أخرى « ووجوده عرضاً » — فى غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما ؟

وهذا كله شبيه بقول المبرسمين — وفى نسخة « المرسمين » — .

[٥٥] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة قال « أبو حامد » — « الفرقة الثانية » — : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .

والإعدام عبارة عن موجود — وفى نسخة « وجود » — يحدثه فى ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً .

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا أيضًا فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث — وفى نسخة « محلاً للحوادث » —

ثم خروج عن المعقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة . فإثبات شىء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل .

وكذا الإعدام .

[٥٥] — قلت — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى بحذف العبارتين — :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :

فاعل .

وفعل . وهو الذى يسمونه إيجاداً .

ومفعول — وفى نسخة « ومفعولا » — وهو الذى به تعلق — وفى نسخة « يتعلق » — الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

معدماً — وفى نسخة « معدوماً » وفى أخرى « عا ماً » — .

وفعلا يسمى إعداماً .

وشيئاً معدوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل : وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، فى الفاعل – وفى نسخة « المنفعل » – أن يكون محدثاً – وفى نسخة « أن يكون محله محدثاً » –

لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها – وفى نسخة « حدوثاً » – .

وإنما الحوادث التى توجب تغير المحل ، الحوادث التى تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من البياض إلى – وفى نسخة بدون كلمة « إلى » – السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هى إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل – وفى نسخة « المفعول » – سميت فعلا .

وإذا نسبت إلى المفعول – وفى نسخة « الفاعل » – سميت انفعالا .

لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن – وفى نسخة « إلا أن » وفى أخرى « ولا أن » وفى رابعة « أن لا » – يكون القديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية .

لكن الذى يلزمهم أن يكون – وفى نسخة بدون كلمة « يكون » – هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه فى الحال التى لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث فى وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ، فى الفاعل .

وكل — وفى نسخة « فكل » — حادث فله محدث — وفى نسخة « فله الحدوث » — .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك .

* * *

[٥٦] — قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ — وفى نسخة « إن » — قالوا :

أما — وفى نسخة « إن » — الأعراض ؛ فإنها تفنى بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « وإذ » — لو — وفى نسخة « لا » — تصور بقاؤها ، لم يتصور — وفى نسخة « لما تصور » — فناؤها ، لهذا المعنى .

وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى — وفى نسخة بزيادة « لها » — البقاء ، انعدم الجوهر — وفى نسخة « انعدمت الجواهر » وفى أخرى « انعدم » — لعدم البقاء — وفى نسخة « المبقى » —

وهو أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فاسد[1] ؛ لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك .

وأنه — وفى نسخة « فإنه » — متجدد الوجود — وفى نسخة بإضافة « فى كل حالة » —

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

---

(١) الغزالى ينتقد الأشعرية فيما لم يرهم فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « والعقل ينبو ... متجدد الوجود » — فى كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى اليوم — وفى نسخة « فى يوم » وفى أخرى « فى يومنا هذا » — هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضًا بذلك — وفى نسخة « به » وفى أخرى « كذلك » — فى سواد الشعر .

* * *

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقى إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء — وفى نسخة « والبقاء » — يكون باقيًا ببقاء — وفى نسخة بدون عبارة « ببقاء » — فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل — وفى نسخة « فيتسلسل » وفى أخرى « فيسلسل الأمر » — إلى غير نهاية — وفى أخرى « النهاية »

* * *

[٥٦] — قلت : هذا القول فى غاية السقوط . وإن كان قد — وفى نسخة « من » — قال به كثير من القدماء .

أعنى أن الموجودات فى سيلان دائم ، وتكاد لا تتناهى المحالات التى تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفنائه ؛ فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فسيوجد — وفى نسخة « فيوجد » — بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشىء الذى به صار موجوداً — وفى نسخة بزيادة « به » — بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل — وفى نسخة « محال » — .

وذلك أن الوجود ضد الفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشىء — وفى نسخة « بشىء » — من جهة واحدة ؛ ولذلك — وفى

نسخة « وكذلك » ــ ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه ــ وفى نسخة « فيه » ــ فناء

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون ــ وفى نسخة « فيكون » ــ موجوداً معدوماً فى آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية فى نفسها ، فهل عدمها انتقالها من جهة ما هى موجودة ؟ أو معدودة ؟

ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد بقى أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هى موجودة ــ وفى نسخة « موجود » ــ .

فإذن كل ــ وفى نسخة « فإذن كان» ــ موجود ــ وفى نسخة « وجود » ــ يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .

والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعرى ؟! أن ــ وفى نسخة « هل » ــ تبقى الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شبيه ــ وفى نسخة « تشبيه» ــ بالفساد ــ وفى نسخة « والفساد » ــ الذى يكون فى العقل .

ولنخل عن هذه ــ وفى نسخة « هذا » ــ الفرقة .

فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة ــ وفى نسخة « المعاندة » ــ .

* * *

[٥٧] — قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : — وفى نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفى أخرى «والفرقة ... » — طائفة — وفى نسخة بزيادة « أخرى» — من الأشعرية ، قالوا :

إن الأعراض تفنى بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تفنى — وفى نسخة « تبقى » — بأن لا يخلق الله تعالى [فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن — وفى نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فينعدم .

* * *

وكأن فرقتى الأشعرية مالوا — وفى نسخة « مالا » وفى أخرى « قالوا » —

إلى أن الإعدام ليس بفعل، إنما — وفى نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل. لمَّا لم يعقلوا — وفى نسخة « يعقلا » — كون العدم فعلا .

* * *

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق — وفى نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بجواز إعدام — وفى نسخة « عدم » — العالم .

هذا لو — وفى نسخة « ولو» — قيل بأن — وفى نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ؛ فإنهم — وفى نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب — وفى نسخة « بطريق يقرب» — مما ذكرنا — وفى نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعندهم — وفى نسخة « عندهم » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا فى محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً ، أو حادثاً .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفى نسخة « مهما » — أغلى النار تحت الماء — وفى نسخة « الماء على النار » — انعدم الماء .

قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً — وفى نسخة بدون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى — وفى نسخة بدون كلمة « الأولى » — وهى الهيولى ، باقية فى الهواء . وهى المادة التى كانت لصورة — وفى نسخة « بصورة » — الماء .

وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ؛ لا أن مادة تجددت — وفى نسخة « تجردت » وفى أخرى « تحدث » — بل المادة — وفى نسخة « المواد » — مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] — قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها فى الجواهر هو شرط فى بقاء الجواهر — وفى نسخة « الجوهر » — فهو لا يفهم ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — فى قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً فى وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً فى وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً فى وجود أنفسها.

ومحال أن يكون الشىء شرطاً فى وجود نفسه[١] .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً — وفى نسخة بدون عبارة « وأيضاً فكيف تكون شرطاً » — وهى لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — يكون نهاية لعدم — وفى نسخة « العدم » — الموجود — وفى نسخة « وموجود » — منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — ومبدأ لوجود — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « لموجود » — الجزء الموجود منها ،

(١) أى لأن هذا يؤدى إلى الدور الباطل . هذا وينبغى أن يلاحظ أن التعميم فى قوله (الشىء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً فى وجود نفسه . وقد حققت هذا فى مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد فى ذلك الآن ، الجوهر ، فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ، ولا شيء من الجزء الموجود .

وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم ، لما كان — وفى نسخة « كانت » — نهاية له .

وكذلك ، لو كان فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — جزء من الشيء الموجود .

وبالجملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً فى بقاء وجود ما يبقّى زمانين بعيد ؛ فإن الذى يبقّى زمانين أحرى بالبقاء — وفى نسخة « بالبناء » — من الذى لا يبقّى زمانين ؛ لأن الذى لا يبقّى زمانين وجوده فى الآن ، وهو السيال .

والذى يبقّى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً فى وجود الثابت ؟

أو كيف يكون ما هو باق — وفى نسخة — « باقياً » — بالنوع شرطاً فى بقاء ما هو باق بالشخص ؟

هذا كله هذيان .

وينبغى أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء — وفى نسخة بحذف عبارة « للشيء » — الكائن — وفى نسخة « الكائن الفاسد » وفى أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفى رابعة « الكائن أنه » — يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ، لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر — وفى نسخة «جوهر شيء آخر» —

ولذلك يقول : أبقراط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم بدنه — وفى نسخة « بذاته » — أى لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون — وفى نسخة « يتكون » — موجوداً لم يزل ولا يزال .

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق فى ذلك بين الحدوث والفساد فى النفس ، لا معنى له — وفى نسخة « فلا معنى له » — .

* * *

[٥٨] — قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ماذكرتموه — وفى نسخة « ذكروه » — من الأقسام، وإن أمكن أن نذب — وفى نسخة « نزب » — عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكنا لا نطول به ، ونقتصر — وفى نسخة « ولنقتصر » — على قسم واحد ، ونقول — وفى نسخة « فنقول » — :

بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر .

فإذا أراد الله ، أوجد — وفى نسخة بدون عبارة « فإذا أراد الله أوجد » — وإذا أراد الله أعدم .

وهو — وفى نسخة « وهذا » — معنى كونه تعالى قادراً على الكمال .

وهو فى جملة ذلك — وفى نسخة « حكمه ذلك » — لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟

قلنا : الصادر منهما تجدد، وهو العدم ؛ إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشىء ، فكيف صدر — وفى نسخة « تجدد » — عنه — وفى نسخة « منه » ؟

قلنا : وهو ليس بشىء ، فكيف — وفى نسخة بدون عبارة « صدر عنه ... فكيف » — وقع ؟

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قدرته — وفى نسخة بدون عبارة « إلا أن ١٠ وقع منه مضاف إلى قدرته » —

فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل — وفى نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » — إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] — قلت : هذا كله قول سفسطائى خبيث ؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له تعلق — وفى نسخة « يتعلق » — فعله بعدمه ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل ، إلى الوجود الذى بالقوة ، فيتبعه وقوع العدم وحدوثه .

فعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل فى الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات .

فهو لما سلم له فى هذا — وفى نسخة « ذلك » — القول أنه يقع العدم ولا بد ، أثر فعل المفسد فى الفاسد ، ألزم — وفى نسخة « لزم » — أن يقع العدم بالذات وأولا ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ، بما هو عدم ، أعنى أولا وبالذات .

وكذلك — وفى نسخة « ولذلك » — لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم .

وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً .

وذلك بنقله — وفى نسخة « بنقل » — المفعول من الوجود الذى بالفعل إلى وجود آخر . فيلحق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير النار إلى الهواء ؛ فإنه يلحق ذلك عدم النار .

وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة ، فى الوجود العا م .

* * *

[٥٩] — قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم — وفى نسخة « بينهم » — وبين من ينكر طريان العدم أصلا ، على الأعراض والصور ، ويقول :

العدم ليس بشىء .

فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك — وفى نسخة « نشك » — فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أن العدم يتصور طريانه على الأعراض — وفى نسخة بزيادة « والصور » —

فالموصوف — وفى نسخة « والموصوف » — بالطريان معقول وقوعه ، سمى — وفى نسخة « يسمى » — شيئاً أو لم يسم — وفى نسخة « يسمى » —

فإضافة — وفى نسخة « وإضافة » — ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

[٥٩] — قلت : طريان العدم — وفى نسخة « القدم » — على هذه الصفة صحيح . وهو الذى تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولا — وفى نسخة « ومعقولا » — أن يكون بالذات وأولا .

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم . أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا . وإنما ينكرون وقوعه أولا وبالذات . عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع — وفى نسخة « تابعاً » — لفعل الفاعل فى الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الوجود » — وهو — وفى نسخة « هو » — الذى يلزم من قال :

إن العالم ينعدم إلى لا — وفى نسخة « إلى ما لا » — موجود أصلا .

* * *

[٦٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » وفى أخرى بدون عبارة « هذا إنما » — يلزم على مذهب من يجوز عدم الشىء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذى طرأ ؟

وعندنا لا ينعدم[١] الشىء الموجود .

وإنما نعنى — وفى نسخة « معنى » — بانعدام — وفى نسخة « انعدام » — الأعراض طريان أضدادها التى هى موجودات . لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشىء ؛ فإن ما — وفى نسخة « الذى » — ليس بشىء ، كيف يوصف بالطريان ؟

فإذا ابيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط — وفى نسخة « فقد » — وهو موجود . ولا يقال ، وفى نسخة « نقول » — الطارئ عدم السواد — وفى نسخة « السوام » وفى أخرى « الضد » —

(١) مذهب الفلاسفة فى عدم المادة ، انظر ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٠ .

[٦٠] — قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد ؛ لأن الفلاسفة لاينكرون أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض .

بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة[1] .

* * *

[٦١] — قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن — وفى نسخة « تضمن » — عدم السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كابروا المعقول — وفى نسخة « العقول » —

وإن قالوا : نعم . فالمتضمِّن عين — وفى نسخة « غير » — المتضَّمن ، أم غيره — وفى نسخة « عينه » — ؟

فإن قالوا : هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عينه ، كان متناقضًا ؛ إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فبم عرفتم أنه — وفى نسخة « أنهم » — متضمن . والحكم عليه بكونه متضمنًا اعتراف بكونه معقولا .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو عدم السواد ، قديم أو حادث ؟

فإن — وفى نسخة « وإن » — قالوا : قديم . فهو محال .

---

(١) إنصاف ابن رشد للغزالى .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟

وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ؛ فهو محال ؛ لأنه — وفى نسخة « فإنه » وفى أخرى « لأن » —

قبل طريان البياض، لوقيل : السواد معدوم ، لكان — وفى نسخة «كان » — كذباً .

وبعده إذا قيل : إنه معدوم ، كان صادقاً — وفى نسخة « صدقاً » —

فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب — وفى نسخة « فيجوز » — أن ينسب — وفى نسخة « يكون منسوباً » — إلى قادر — وفى نسخة « القادر » وفى أخرى « قدرة قادر » وفى رابعة « قدرة القادر » —

[٦١] — قلت : هو — وفى نسخة « هذا » — طار معقول ، وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم — وفى نسخة « بالمعدم » — المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولا وبذاته — وفى نسخة « وبالذات » — أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم .

وكل من — وفى نسخة « ما » — لا يضع مادة ، فلا ينفك عن هذا الشك . أعنى أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولا وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء[١] :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما : المادة . والصورة .

(١) تصوير الحكماء لكيفية الإيجاد والإعدام . انظر ص ٢٤٨ ، ٢٥٢ .

وواحد بالعرض ، وهو :

العدم .

لأنه شرط فى حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .

وإذا فسد وقع العدم .

* * *

[٦٢] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثانى[١] : من الاعتراض — وفى نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » —: أن من الأغراض — وفى نسخة بدون عبارة « من الأغراض » — ما ينعدم عندهم ، لا بضده — وفى نسخة « بغيره » — ؛ فإن الحركة لا ضد لها .

وإنما التقابل بينها — وفى نسخة « بينهما » — وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى — وفى نسخة « أعنى » — تقابل الوجود والعدم — وفى نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » — لا تقابل وجود لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » —

ومعنى السكون — وفى نسخة « التكون » — عدم الحركة ؛ فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضده — وفى نسخة « ضد » — بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانطباع — وفى نسخة « كما أن انطباع » — أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين . بل انطباع صور المعقولات فى النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفتاح — وفى نسخة « استنتاج » — وجود من غير زوال ضده .

وإذا عدم — وفى نسخة « عدمت » — كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده .

---

(١) قد سبق الوجه الأول ص ٢٤٩ .

فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ، فعقل وقوع العدم — وفى نسخة بدون كلمة « العدم » — الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن — وفى نسخة بدون كلمة « يكن » — شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة — وفى نسخة « بقدرة » — القادر .

* * *

فتبين بهذا أنه مهما — وفى نسخة « متى وهمنا » — تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث — وفى نسخة بدون كلمة « الحادث » — عدماً أو وجوداً .

[٦٢] — قلت : بل يفترق أشد الافتراق ، إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود — وفى نسخة بزيادة « صادراً عنه » — أولا .

والعدم ثانياً .

أى وضع حادثاً عن الفاعل ، بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصييره — وفى نسخة « تصيير » — الوجود الذى بالفعل إلى القوة ، بإبطال — وفى نسخة « فإبطال » — الفعل الذى هو الملكة فى المحل .

فهو — وفى نسخة « وهو » — صحيح ، ولا يمتنع عند — وفى نسخة بدون كلمة « عند » — الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم[1] العالم ، بأن ينتقل — وفى نسخة « ينقل » — إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

وإنما الذى يمتنع عندهم ، أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

(١) معنى إعدام العالم عند الفلاسفة ، انظر ص ٢٥٠ ، ص ٢٦١ .

أصلا[١]؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا بالذات .

* * *

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض — وفى نسخة « فيه بالعرض » — على أنه — وفى نسخة « على ما » — بالذات .

فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التى ضمن هذا الكتاب هى من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] — وفى نسخة « التفاهة » — المطلق ، أو [تهافت أبى حامد][٢] لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب — وفى نسخة بدون كلمة « كتاب» — التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

---

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس المحكوم بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صوره ومظاهره ، ومحل هذه الصور والظواهر وهو المادة نفسها انظر ما سبق فى تفسير الإمكان .

(٢) ابن رشد يقترح اسمين آخرين لكتاب الغزالى وكتابه ، يكونان مطابقين لموضوعى الكتابين أتم مطابقة فيما يرى .

انظر ما قلناه فى المقدمة بهذا الشأن .

[٦٣] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

المسألة الثالثة *

فى

بيان تلبيسهم

بقولهم [١] :

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه [٢]

وأن العالم صنعه [٣] وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف — وفى نسخة « فكيف لا » — يصدر عنه — وفى نسخة « عنه الفعل » وفى أخرى « عنه سبحانه » —

[٦٣] — قلت : قوله — وفى نسخة بدون عبارة « قوله » — :

[أما الذى — وفى نسخة « التى » — فى الفاعل ، فهو أنه لا بد وأن يكون : مريداً مختاراً ، عالما ، لما — وفى نسخة « بما » — يريده ، حتى يكون فاعلا لما يريده] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به — وفى نسخة « معروف به » وفى أخرى « معوق » — فى فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(*) وفى نسخة « الرابعة » .

(١) وفى نسخة « بقوله » .

(٢) وفى نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفى نسخة « صنعته » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .

وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة — وفى نسخة « الفاسلة » — المؤثرة ، صنفين :

صنف: لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :

مثل الحرارة تفعل حرارة — وفى نسخة « الحرارة » —

والبرودة تفعل برودة — وفى نسخة « البرودة » — .

وهذه هى التى تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .

والصنف الثانى — وفى نسخة « والثانى » — أشياء لها أن تفعل الشيء فى وقت ، وتفعل ضده فى وقت آخر .

وهذه هى التى نسميها — وفى نسخة بدون عبارة « نسميها » — مريدة ومختارة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية — وفى نسخة « ورؤية » — .

والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة .

وذلك أن المختار والمريد ، هو الذى ينقصه المراد .

والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده[1].

---

(١) تبرير لنفى الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام — فيما يبدو — غير وجيه ؛ لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :

إن اقتضاء ذات الله للعالم — بناء على مذهبكم — يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ، والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لما اقتضاه واستلزمه .

فإن قيل : قد اقتضاه واستلزمه ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .

أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكمل به ؟ أم ليست بأكمل ؟

فإن قيل : ليست بأكمل ، فقد كابر .

وإن قيل : أكمل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .

* * *

وكذلك يقال فى المختار والاختيار :

فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه .

أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكمل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم والمقتضى ضروريين ، لما استلزمهما واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأولى به من غيرهما ، ومن عدمهما .

والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد ، كفت إرادته .

وبالجملة فالإرادة — وفى نسخة « فإرادته » — هى انفعال وتغير [1] ، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ؛ لأن فعل الشيء الطبيعى هو ضرورى فى جوهره ، وليس ضرورياً — وفى نسخة « بضرورى » — فى جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن — وفى نسخة « من » وفى أخرى « غير » — علم — وفى نسخة « علم الله » — .

والله تعالى قد برهن — وفى نسخة « تبرهن » — أن فعله صادر عن علم .

فالجهة التى بها صار الله فاعلا — وفى نسخة بزيادة « مريداً » — ليس بيناً فى هذا الموضع — وفى نسخة « هذه المواضع » — إذ كان لا نظير — وفى نسخة « تغير » — لإرادته فى الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية — وفى نسخة « رؤية » — واختيار ، ويجعل هذا الحد له ، مطرداً فى الشاهد والغائب .

---

(١) هذا فى الشاهد .

والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد – وفى نسخة بزيادة « له » – فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد بين الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه الفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة . فإن الملبس هو الذى يقصد التغليط – وفى نسخة « الغلط » – لا الحق .

وإذا أخطأ فى الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين – وفى نسخة « ملبس » – أصلا .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه – وفى نسخة « تشبيه » – إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر .

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته .

* * *

[٦٤] – قال أبو حامد – وفى نسخة « قلت أبو حامد » :

ولنحقق كل – وفى نسخة « وجه كل » – واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم فى دفعه :

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم — وفى نسخة « وعندهم » — أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم — وفى نسخة « لزم » — لزومًا ضروريًّا لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن — وفى نسخة « بأن » — كل ذلك صادر منه — وفى نسخة « عنه » — وهذا — وفى نسخة « وهو » — محال .

[٦٤] — قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان — وفى نسخة بدون كلمة « اثنان » — .

أحدهما : أنه لا يعد فى الأسباب الفاعلة إلا من فعل — وفى نسخة « يفعل » — بروية — وفى نسخة « برؤية » — واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد فى الأسباب الفاعلة .

والثانى: أن الجهة التى بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هى مثل لزوم الظل للشخص . والضياء للشمس . والهوىّ إلى أسفل . للحجر .

* * *

وهذا ليس يسمى فعلا ، لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .

قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :

الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن روية — وفى نسخة « رؤية » — واختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص . بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن البارى سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد ، لاذو الاختيار ، ولا غير ذى — وفى نسخة « ذو » — الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل — وفى نسخة « لكل » وفى أخرى بدونها — من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شىء من هذا الاعتراض ، وذلك أنهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشىء من خارج ، بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مريد مختار ، فى أعلى مراتب المريدين المختارين ، إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد .

وهذا هو نص — وفى نسخة « وهذا كله نص » — كلام الحكيم[1] إمام القوم ، فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة :

[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وفعله — وفى نسخة « وجعله » — شيئاً لا من شيء ؟

قلنا : فى جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ، كنحو قدرته ، وقدرته — وفى نسخة « وإرادته » وفى أخرى « وقدرة » — كنحو إرادته .

وإرادته كنحو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا — وفى نسخة « بيننا وبينها » وفى أخرى « بينهما وبيننا » — فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية التمام .

متى أراد ، قدر.

---

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابى وحدهما ، وإنما هو يرى أن الغزالى قد هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن الغزالى حين هاجم الفارابى وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما ممثلين لأرسطو .

وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابى وابن سينا ؛ ولذلك حين يختلف الفارابى أو ابن سينا مع أرسطو ، [illegible] ابن رشد يناصر الغزالى على الفارابى ، أو ابن سينا ، لا حباً فى الغزالى ، ولكن لأن وجهة نظره فى [illegible] الحال تلتقى مع أرسطو الذى هو أحب مخلوق إليه فى عالم الفلسفة .

ومتى قدر ، قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء - وفى نسخة « شاء » - كما يشاء - وفى نسخة « شاء » - من لا شىء[1].

وإنما يتعجب من هذا النقص الذى فينا] .

وقال :

[كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى ...

ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طرفة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضربٌ ، التركيب فيه - وفى نسخة بدون عبارة « فيه » - معنى زائد على وجود المركبات .

وضربٌ ، وجود المركبات فى تركيبها ، مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب ، بل التركيب هو علة الوجود ، وهو متقدم على الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب - وفى نسخة « تركب » - أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب ، فهو علة وجودها ولا بد .

---

(١) هذا واضح فى إمكان خلق الشىء من لا شىء . لكن انظر ما سبق لابن رشد فى هذا الصدد ص٢٥٢.

وكل من هو علة وجود شيء ما . فهو فاعل له .

* * *

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم . إن صح عند الناظر مذهبهم .

* * *

[٦٥] — قال أبو حامد : مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب — وفى نسخة « واجب » — الوجود بذاته ، بل هو موجود بغيره .

فإنا نسمى ذلك — وفى نسخة « إنما ذلك » وفى أخرى « وإنما يسمى ذلك » — الشيء — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى بدونها — مفعولا .

ونسمى سببه فاعلاً .

ولا نبالى كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة — وفى نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » —

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بآلة . أو بغير آلة .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما — وفى نسخة « فعل ما » — فعل .

[٦٥] — قلت: حاصل هذا الكلام — وفى نسخة بزيادة «له» — جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجباً بغيره . فهو مفعول للواجب — وفى نسخة « الواجب» — بذاته .

وهذا الجواب معترض — وفى نسخة « معترضا » — لأن الواجب بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده . فاعلا .

إلا أن يطلق – وفى نسخة « ينطلق » – عليه حقيقة الفاعل ، وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما – وفى نسخة « لا » – يفعل بالاختيار والرويه .

ولما – وفى نسخة « ولا » – يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح ، ويدل عليه ما حددنا به – وفى نسخة « مأخذه » – اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد .

وهذه القسمة – وفى نسخة « التسمية » وفى أخرى « المقدمة » – غير معروفة بنفسها .

أعنى أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أو موجوداً بغيره .

* * *

[٦٦] – قال أبو حامد : راداً – وفى نسخة « رداً » – على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فإنا ليس – وفى نسخة « فاسدة ولا » وفى أخرى « فاسدة فلا » – وفى رابعة « فإنا » – نسمى – وفى نسخة « يجوز أن نسمى » وفى أخرى « فإنا » –

كل سبب بأى وجه كان . فاعلا .

ولا كل مسبب . مفعولا .

ولو كان كذلك – وفى نسخة « ذلك » – لما صح أن يقال :

إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » –

الجماد ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .

وهذا — وفى نسخة « وهذه » — من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] — قلت :

أما قوله : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — ليس يسمى كلٌّ سبب فاعلا ، فحق .

واما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لايسمى فاعلا ، فكذب ؛ لأن الجماد إذا نفى عنه الفعل ، فإنما ينفى عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل — وفى نسخة « لعقل » — المطلق .

إذ نجد لبعض — وفى نسخة « بعض » — الجمادات — وفى نسخة « الوجودات» وفى أخرى « الموجودات » وفى رابعة « الموجودات الجمادات » — الحادثة إيجاد ات — وفى نسخة بدون عبارة « الحادثة إيجادات » — تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — تقلب — وفى نسخة « تغلب » — كل رطب ويابس . ناراً أخرى مثلها ، وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل — وفى نسخة « قوة » — النار فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — فليس — وفى نسخة « فليست » — النار فاعلة — وفى نسخة « فاعلا » — فيه : مثلها .

وهم يجحدون — وفى نسخة « يجدون » وفى أخرى « يجوزون » — أن تكون النار فاعلة . وستأتى هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالجملة : تدبر بدن — وفى نسخة « تدبرون » — الحيوان تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .

وبهذا التدبير نسميه حيًّا .

وبعدم هذه القوى فيه ، يسمى — وفى نسخة « سمى » — ميتاً .

* * *

[٦٧] — ثم قال :

فإن سمى الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة — وفى نسخة « فباستعارة » — كما قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز — وفى نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » —

* * *

[٦٧] — قلت : أما — وفى نسخة بدون كلمة « أما » — إذا سمى فاعلا . يراد به أنه — وفى نسخة « أن » — يفعل فعل المريد ، فهو مجاز ، كما إذا قيل :

إنه يطلب .

وإنه — وفى نسخة « فإنه » — مريد — وفى نسخة « يريد » —

وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام — وفى نسخة « علم » — وينقسم :

إلى ما هو بالطبع .

وإلى ما هو بالإرادة .

غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد — وفى نسخة « مريد » — عام — وينقسم :

إلى مريد — وفى نسخة « من يريد » — مع العلم بالمراد .

وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

* * *

[٦٨] — قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى مريد .

وإلى غير مريد .

فحق ، ويدل عليه حد الفاعل .

وأما تشبيهه إياه بقسمة — وفى نسخة « بقسم » — الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ، لأن الفعل بالإرادة يؤخذ — وفى نسخة « يوجد » — فى حد العالم — وفى نسخة « والعالم » وفى أخرى « الفاعل » وفى رابعة « العلم » — فكانت القسمة هدراً .

وأما قسمة الفعل — وفى نسخة « العلم » — فليس يتضمن العلم ، إذ قد يُخرج من العدم إلى الوجود غَيْرَه . مَنْ لا علم له .

وهذا بين * ولذلك قال العلماء * فى قوله تعالى :

(جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ) .

إنه استعارَة — وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك ... استعارة » — .

* * *

[٦٩] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع ، ليس بنقض — وفى نسخة « نقص » — للأول . فليس كذلك ، فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — لا يسبق إلى الفهم — وفى نسخة « الوهم » — التناقض — وفى نسخة « النقص » — ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً .

فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما ،

والفاعل أيضًا سببٌ .

سمى فعلا — وفى نسخة « فاعلا » — مجازاً .

وإذا قيل — وفى نسخة « قال » — فَعَل بالاختيار . فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد . وهو عالم بما أراده — وفى نسخة « بالإرادة » —

* * *

[٦٩] — قلت : هذا كلام لا يشك أحد فى خطئه ، فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود . أى فعل — وفى نسخة بدون كلمة « فعل » — فيه شيئاً . لا يقال فيه : إنه فاعل ، بمعنى التشبيه بغيره — وفى نسخة « لغيره » — بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وقسمة الفاعل :

إلى ما يفعل بطبعه .

وإلى ما يفعل باختياره .

ليس بقسمة اسم مشترك . وإنما هى قسمة جنس .

ولمكان هذا . كان قول القائل : الفاعل فاعلان :

فاعل – وفى نسخة بدون كلمة « فاعل » – بالطبع .

وفاعل بالإرادة .

قسمة صحيحة ، إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] – قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن :

يقال : فعل . وهو مجاز

ويقال : فعل ، وهو حقيقة .

لم تنفر – وفى نسخة « يتنفر » – النفس عن قوله :

فعل بالاختيار .

وكان معناه : فعل فعلا حقيقيًا ، لا مجازاً .

كقول القائل :

تكلم بلسانه .

ونظر – وفى نسخة « نظر » وفى أخرى « ونظره » – بعينه .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر فى القلب مجازاً .

والكلام فى تحريك الرأس واليد مجازاً — وفى نسخة بدون كلمة « مجازاً » — إذ — وفى نسخة « حتى » — يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستقبح أن يقال :

قال بلسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نفى احتمال المجاز .

فهذه — وفى نسخة « فهذا » — مزلة القدم — وفى نسخة بدونها ، وفى أخرى « الأقدام » —

فليتنبه — وفى نسخة « وليتنبه » — لمحل الخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

(٧٠) — قلت : هذه — وفى نسخة « هذا » — مزلة ، ممن ينسب إلى العلم — وفى نسخة « العلا » — أن يأتى بمثل هذا التشبيه الباطل ، والعلة الكاذبة . فى كون النفوس مستشنعة — وفى نسخة « متشعبة » وفى أخرى « متشبثة » — « لقسمة » — وفى نسخة « بقسمة » — الفعل :

إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير — وفى نسخة « ويريد » — عينه :

وهو — وفى نسخة « وهو أن » — يعتقد أن هذه قسمة للنظر ، وإنما يقول :

نظر بعينه .

تقريراً – وفى نسخة « تقديراً » وفى أخرى « تقدير » – للنظر الحقيق، وتبعيداً – وفى نسخة « وتبعداً » – له من أن يفهم منه النظر المجازى ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقى من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب – وفى نسخة « قريباً » – من أن يكون هدراً .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل – وفى نسخة « للعقل » – .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته – وفى نسخة « بلسانه » – .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

مجازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلا فى المشهور من الفاعل بالإرادة ؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله . وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك – وفى نسخة « ولذلك ليس » – لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : — وفى نسخة « فيقولون » — بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

مجاز — وفى نسخة « مجازاً » — سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ، ولا له فعل مؤثر فى الموجودات .

فإن كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا ، فمن أين ، ليت شعرى ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب — وفى نسخة « الغالب » — هو أن يكون عن علم وإرادة .

* * *

[٧١] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية — وفى نسخة « اسم » — الفاعل فاعلا — وفى نسخة بدون كلمة « فاعلا » — إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :

فإن قلتم : إن ذلك كله — وفى نسخة « كل ذلك » — مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

* * *

[٧١] — قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ، وهو أن العرب تسمى من يؤثر فى الشىء ، وإن لم يكن له اختيار ، فاعلا حقيقياً ، لا مجازاً .

فهو جواب جدلى ، فلا يعتبر فى الجواب .

* * *

[٧٢] — قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا — وفى نسخة « أنه » وفى أخرى « أن » — لو فرضنا حادثاً توقف فى حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف — وفى نسخة « لأضاف » — العقلُ الفعلَ إلى الإرادى — وفى نسخة « الإرادة » —

فكذلك — وفى نسخة « وكذا » — اللغة .

فإن من ألقى إنساناً فى نار ، فمات ، يقال :

هو القاتل ، دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان ، صدق قائله — وفى نسخة « قوله » —

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] — قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين — وفى نسخة « المطالبين » — الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة — وفى نسخة « الظن » — بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى المحرك الأول .

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هى آلة القتل .

ومن أحرقته النار . من غير أن يكون لإنسان – وفى نسخة « الإنسان » – فى ذلك اختيار . ليس يقول أحد :

إنه أحرقته النار مجازاً .

فوجه التغليط فى هذا أنه احتج .

بما يصدق مركباً ، على ما هو بسيط . ومفرد غير مركب .

وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى :

إنه أبيض الأسنان .

فهو – وفى نسخة « فهذا » وفى أخرى « فإنه » – أبيض بإطلاق .

والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق . لأنه – وفى نسخة بدون عبارة « لأنه » – فاعل بعلم . وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين . مع أن كليهما ممكن . وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] – قال أبو حامد : مجاوباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلا .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارى تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة فى الأسامى – وفى نسخة « فى الاسم » – بعد ظهور المعنى .

* * *

[٧٣] — قلت: حاصله : تسليم القول لخصومهم :— وفى نسخة « لخصومكم » — .

أن الله تعالى ليس هو فاعلا . وإنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم الشىء إلا به .

وهو جواب ردىء ، لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأ للجسد .

وهذا ليس يقوله أحد منهم .

* * *

[٧٤] — ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نفيتم — وفى نسخة « تقدم » — حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — التلبيس فقط — وفى نسخة بدون كلمة « فقط » —

* * *

[٧٤] — قلت: أما هذا القول فلازم للفلاسفة . لو كانوا يقولون ما قوّلهم — وفى نسخة « بأقوالهم » وفى أخرى « ما يقول هو عنهم » — إياه ، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع ، أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع ، ولا بالإرادة .

ولا شىء هو فاعل بغير هذين النحوين .

فليس ما قاله كشفاً عن تلبيسهم . وإنما التلبيس — وفى نسخة بزيادة « هو » — أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .

* * *

[٧٥] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثانى

فى

إبطال[١] كون العالم فعلا[٢] لله سبحانه

على أصلهم[٣]

بشرط — وفى نسخة « شرط » — فى الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم ؛ وليس بحادث .

ومعنى الفعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه .

وذلك لا يتصور فى القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاده .

فإذن — وفى نسخة « فإن » — شرط الفعل أن يكون حادثًا .

والعالم قديم عندهم .

فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

* * *

[٧٥] — قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته — وفى نسخة « لذاته » — وموجوداً لا من حيث هو متحرك ؛ لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل — وفى نسخة « فاعلا » — أصلا .

وأما إن كان قديماً بمعنى أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول[٤] ، ولا منتهى ، فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث ، من الذى أفاد الإحداث المنقطع .

وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدَث لله سبحانه . واسم الحدوث به أولى ، من اسم القدم .

---

(١) وفى نسخة « إنكار » .

(٢) وفى نسخة « فسد » .

(٣) وفى نسخة « على أصولهم » .

(٤) معنى حدوث العالم عند الفلاسفة .

وإنما سمت — وفى نسخة « سميت » وفى أخرى « تسمية » — الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذى هو من شيء ، وفى زمان ، وبعد العدم :

* * *

[٧٦] — ثم قال — وفى نسخة « قال » وفى أخرى ، بدونهما — : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : معنى الحادث — وفى نسخة « الحدوث » — موجود بعد عدم .

فلنبحث — وفى نسخة « فلنجب » — أن — وفى نسخة « على أن » — الفاعل — وفى نسخة « العالم » — إذا حدث أكان ؟ — وفى نسخة « كان » — الصادر منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به — وفى نسخة بزيادة « من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » — العدم السابق ؛ إذ لا تأثير للفاعل فى العدم .

وباطل أن يقال : كلاهما ؛ إذْ بَان

أن — وفى نسخة بدون عبارة « بَانَ أنّ » —

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، فى كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فإن — وفى نسخة « وإن » — الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له — وفى نسخة « نسبة » وفى أخرى « ينسب » — إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائمة .

وإذا دامت هذه النسبة : كان المنسوب إليه أفضل — وفى نسخة « أفعل » — وأدوم تأثيراً ؛ لأنه — وفى نسخة « لا أنه » وفى أخرى « إلا أنه » — لم يتعلق العدم بالفاعل بحال — وفى نسخة « محال » —

فبقى أن يقال — وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » — إنه متعلق به من حيث إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود — وفى نسخة « وجود » — بعد عدم — وفى نسخة « العدم » — .

والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] — قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسألة عن الفلاسفة ؛ وهو قول سفسطائى ، فإنه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الحاصر — وفى نسخة « الخاص » — .

وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلق من الحادث بالوجود .

أو بالعدم السابق له — وفى نسخة « لا » — .

ومن — وفى نسخة « من » — حيث هو عدم — وفى نسخة « معدوم » — .

أو — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « أن يتعلق » — بكليهما ؛ جميعاً .

ومحال — وفى نسخة « والحال » — أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل لا يفعل عدما .

---

(١) ابن سينا يجيب عن الفلاسفة بما لا يعجب ابن رشد .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يستحيل أن يتعلق بكليهما .

فقد بقى أنه إنما يتعلق بالوجود – وفى نسخة « بوجود » – والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .

أعنى أن فعل الفاعل إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – هو إيجاد .

فاستوى فى ذلك .

الوجود المسبوق بعدم :

والوجود الغير – وفى نسخة « والوجود غير » وفى أخرى « ووجود والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » – مسبوق – وفى نسخة « المسبوق » بعدم .

ووجه الغلط فى هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا – وفى نسخة بدون كلمة « إلا » – فى حال العدم ، وهو الوجود الذى بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل ، من حيث هو بالفعل ، ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم .

ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ، لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لأن كل – وفى نسخة بدون كلمة « كل » – ما كان من الوجود على كماله الآخر – وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » – فليس يحتاج :

إلى إيجاد – وفى نسخة « إيجاده » – .

ولا إلى موجد .

والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا فى حال حدوث المحدث .

فلذلك – وفى نسخة « فكذلك » – لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم – وفى نسخة « بوجود عدم » – وفى أخرى « بوجود وعدم » – ولا يزال بعد يقترن به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – كالحال فى وجود الحركة ، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك .

* * *

والمحققون من الفلاسفة[1] يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارى سبحانه ، فضلا عما دون العالم العلوى .

وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات – وفى نسخة «والمصنوعات» – فإن المصنوعات إذا وجدت لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به – وفى نسخة « بها » – يستمر وجودها .

* * *

[٧٧] – قال أبو حامد :

وأما قولكم :

إن الموجود لا يمكن إيجاده :

إن عنيتم به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح .

(١) من هم المحققون من الفلاسفة فى نظر ابن رشد ؟

وإن عنيتم به أنه فى حال كونه موجوداً ، لا يكون موجَداً .

فقد بينا أنه لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجداً — وفى نسخة « موجوداً » — إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — فى حال كونه موجوداً ، لا فى حال كونه معدوماً .

فإنه إنما يكون الشىء — وفى نسخة بدون كلمة « الشىء » — موجوداً — وفى نسخة « موجداً » — إذا كان الفاعل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — موجداً .

ولا يكون الفاعل موجِداً له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فى حال العدم ، بل فى حال وجود الشىء منه .

والإيجاد مقارن :

لكون الفاعل موجِداً .

وكون المفعول موجَداً .

لأنه[1] عبارة عن نسبة الموجِد إلى الموجَد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن — وفى نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها :

يكون الفاعل موجِداً .

والمفعول موجَداً .

* * *

قالوا : ولهذا — وفى نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفى نسخة « أن » — العالم فعل الله — وفى نسخة « لله » — تعالى أزلا وأبداً .

وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفى نسخة « له به » — لأن المرتبط بالفاعل الوجود .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

(١) أى الإيجاد .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارى تعالى ، لو قدر عدمه ، لبقى العالم ؛ إذ ظننتم أنه كالبنّاء مع البناء ؛ فإنه ينعدم ويبقى البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — بالبناء — وفى نسخة « بالبانى » — بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلا ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

* * *

[٧٧] — قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالجملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل الذى ليس فيه نقص أصلا . ولا قوة من القوى .

إلا — وفى نسخة « لا » — أن يتوهم أن جوهر الموجود هو فى كونه موجَداً ؛ فإن الموجَد المفعول ، لا يكون موجداً — وفى نسخة « موجوداً » — إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجَداً عن موجد — وفى نسخة « موجداً » — أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجِد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره فى الإضافة ، أعنى فى كونه موجداً ، صح ما — وفى نسخة « موجداً فتح باب » — يقوله ابن سينا .

وهذا لا يصح فى العالم ، لأن العالم ليس موجوداً فى باب الإضافة . وإنما هو موجود فى باب الجوهر . والإضافة عارضة له .

ولعل هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الأجرام

السماوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد . فإن الفلاسفة يزعمون ذلك ، لأنه — وفى نسخة « لا » — قد تبين أن ههنا — وفى نسخة « هنا » — صوراً مفارقة للمواد . وجودها — وفى نسخة « ووجودها » — هو تصورها — وفى نسخة « بصورها » — .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ، من قبل أن المعلوم هو فى مادة .

* * *

[٧٨] — قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالمفعول — وفى نسخة « بالفاعل » —

من حيث حدوثه .

لا من حيث عدمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق — وفى نسخة « فيتعلق » — به فى حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود .

فإن نفى منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا . ولا تعلقه — وفى نسخة « يعقله » — بالفاعل .

* * *

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك . ولكنه — وفى نسخة « لكنه » — شرط فى كون الوجود — وفى نسخة « وجود » — فعل الفاعل ، أعنى كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم . بل هو دائم لا يصلح لأن — وفى نسخة « أن » — يكون فعلا لفاعل — وفى نسخة « للفاعل » —

وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ، ينبغى أن يكون بفعل الفاعل .

فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط فى كونه فاعلا — وفى نسخة بدون كلمة « فاعلا » — وليس ذلك من أثر — وفى نسخة « آثار » — الفاعل — وفى نسخة « المفعول » —

ولكن لا يعقل فعل إلا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — موجود ، فكان وجود الفاعل — وفى نسخة « فإن كان الفاعل » — شرطًا — وفى نسخة بدون كلمة « شرطًا » — وإرادته . وقدرته ، وعلمه — وفى نسخة بزيادة « شرطًا » — ليكون فاعلا . وإن لم يكن من أثر الفاعل .

* * *

[٧٨] — قلت : هذا الكلام كله صحيح : فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود — وفى نسخة « بالوجود » — الذى بالقوة ، إلى الوجود الذى بالفعل ، هى التى — وفى نسخة بدون عبارة « هى التى » وفى أخرى بدون كلمة « هى » — تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك . وليس ما كان شرطاً فى فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل . أن يتعلق بضده ، كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات — وفى نسخة «الموجود» — ما فصولها الجوهرية فى الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما — وفى نسخة « و » — السموات وما دونها هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — فهى فى حدوث دائم لم يزل . ولا يزال .

وعلى هذا ، فكما أن الموجود الأزلى أحق بالوجود من الغير الأزلى.

كذلك ما كان حدوثه أزليًّا . أولى باسم الحادث . مما حدوثه فى وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه – وفى نسخة « بهذا » – الصفة . أعنى أن جوهره فى الحركة ، لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه . كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه ، إلا – وفى نسخة « وإلا » – لو كان العالم من باب المضاف . كما رام ابن سينا أن يبينه – وفى نسخة « يثبته » – فى القول المتقدم .

وقد قلنا نحن: إن ما – وفى نسخة « من ما » وفى أخرى « من» – رام منهم – وفى نسخة « من » – ذلك . هو صادق على صور الأجرام السماوية .

وإن كان هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – هكذا ، فالعالم مفتقر – وفى نسخة « يفتقر » – إلى حضور الفاعل له – وفى نسخة بدون عبارة « له » وفى أخرى « الفاعل لا » – فى حال وجوده . من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً . أعنى :

لكون جوهر العالم ، كائناً فى الحركة .

وكون – وفى نسخة « وكونه » – صورته التى بها قوامه ، ووجوده من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف ، أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس ، ومعدودة – وفى نسخة « معدودة » – فيه ، فهو إذا وجد . وفرغ وجوده مستغن عن – فى نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفى أخرى « وجوده كان محتاجاً إلى » – الفاعل .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع — وفى نسخة « ورفع » — عنك الحيرة التى تنشأ للناس من — وفى نسخة « بين » — هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] — قال أبو حامد : مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل :

حادثًا ، إن كان الفاعل حادثًا .

وقديمًا إن كان قديمًا .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا — وفى نسخة « فهو » — محال ؛ إذ من حرك — وفى نسخة « يتحرك » وفى أخرى « تحرك » — اليد فى قدح ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها — وفى نسخة « قبله » — ولا بعدها — وفى نسخة « بعده » — إذ لو تحرك بعدها — وفى نسخة « بعده » — لكان اليد مع الماء قبل تنحيه ، فى حيز — وفى نسخة « حين » — واحد .

ولو تحرك قبلها — وفى نسخة « قبله » — لانفصل الماء عن اليد، وهو مع كونه معها — وفى نسخة « معه » — معلوله — وفى نسخة « معلولها » وفى أخرى « معلولا » — وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضًا دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة . ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .

فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

[٧٩] — قلت : أما فى الحركة مع المحرك ، فصحيح .

وأما فى الموجود الساكن مع الموجد له . .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً — وفى نسخة « موجداً » — بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما — وفى نسخة « إذا » — وجدت بين الفاعل والعالم — وفى نسخة « أو العالم » — من جهة ما هو متحرك .

وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من — وفى نسخة « فى » — العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً — وفى نسخة « طبعياً » — .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً . ومنعوا عليه الفعل — وفى نسخة بدون عبارة « طبيعياً ... عليه الفعل » — فى وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

* * *

[٨٠] — قال أبو حامد : مجيباً للفلاسفة فى القول المتقدم : ٤

قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلا ، ثم — وفى نسخة بدون كلمة « ثم » وفى أخرى « فعلا الماء » — سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .

وإنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ماليس حادثاً عن عدم ، فتسميته — وفى نسخة « فنسميه » — فعلا ، مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم — وفى نسخة « العلة القديمة » — علة لكون القديم عالمًا ، ولا كلام — وفى نسخة « الكلام » — فيه .

وإنما الكلام فيما يسمى (فعلا) .

ومعلول — وفى نسخة « وتعلق » — العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل — وفى نسخة « بل ما » — يسمى فعلا بشرط — وفى نسخة « فشرطه » — أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلا لغيره ، كان متجوزاً فى الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء — وفى نسخة « الإصبع » — مع الإصبع ، قديمة — وفى نسخة « قديمًا » — دائمًا — وفى نسخة « دائمة » — لم تخرج حركة الماء عن كونها — وفى نسخة « كونه » — فعلا .

تلبيس ؛ لأن الإصبع — وفى نسخة « الإصباع » — لا فعل له ، وإنما الفاعل ذو الإصبع ، وهو المريد — وفى نسخة « الموجد » — ولو قدرناه — وفى نسخة « قدر » وفى أخرى « قدرنا » — قديمًا ، لكانت حركة الإصبع — وفى نسخة

« الإصباع » — فعلا له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن — وفى نسخة « من » — عدم .

فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنه من فعله ، بل هو من فعل الله .

وعلى — وفى نسخة « على » — أى وجه — وفى نسخة « جهة » — كان ، فكونا فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه — وفى نسخة « لأنه » — دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « فقد » — اعترفتم بأن :

نسبة الفعل إلى الفاعل ، من حيث إنه موجود .

كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام فى نسبة العلة .

فنحن لا نعنى بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولا ، دائم النسبة إلى الله تعالى

فإن لم تسموا هذا فعلا ، فلا مضايقة فى الأسماء — وفى نسخة « التسميات » — بعد ظهور المعانى — وفى نسخة « المعنى » —

قلنا : ولا غرض — وفى نسخة بزيادة « لنا » — من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً ؛

وأن اطلاق هذا الاسم — وفى نسخة بدون كلمة « الاسم » — مجاز منكم ، لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

• • •

[٨٠] – قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :

بأن الله فاعل .

وأنه – وفى نسخة « أنه » وفى أخرى « بأنه » – علة له فقط .

وأن – وفى نسخة « فإن » – العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التى هى علة له ، على طريق الصورة . أو – وفى نسخة « و » – على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التى هى علة فاعلة ، بل قد توجد العلة الفاعلة – وفى نسخة « الفاعلية » – ولا يوجد المعلول .

فكان أبو حامد – وفى نسخة « أبا حامد » – كالوكيل الذى نقر – وفى نسخة « يقرأ » – على موكله ، بما لم يأذن له فيه[1] .

* * *

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلا ، ولا يزال ، أى لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

* * *

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

---

(١) . ابن رشد يتهم الغزالى بأنه يقول عن الفلاسفة ما لم يقولوه .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث[١] العالم لم يكن فى قوله شك فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أنه — وفى نسخة « أنه إن » — يضع للعالم صانعاً فاعلا .

وأما أرسطوطاليس . فلما وضع أنه قديم شكك — وفى نسخة « شك » — عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك . وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً . فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه — وفى نسخة « فيه » — بأجوبة تقتضى أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلا .

وهذا يبين على الحقيقة فى موضعه[٢] .

* * *

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم فى الأجرام السماوية . بها يتقوم وجودها . فمعطى الحركة هو فاعل للحركة — وفى نسخة « الحركة » — حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة .
فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

* * *

---

(١) لعل هذا ما يسموقه بالحدوث الذاتى للعالم . وهذا التأويل فى رأى أفلاطون هو الذى جعل الغزالى يقول فى التهافت :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث . ثم منهم من أول كلامه . وأبى أن يكون حدوث العام معتقداً له] .

نعم إن ابن رشد متأخر عن الغزالى ، ولكن هذا التأويل فى كلام أفلاطون ، لم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) هل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة . لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدخول فيه يقتضى الإطالة المفوتة للغرض ؟

وأيضاً قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – تبين – وفى نسخة « بين » – عندهم ، أنه معطى الوحدانية التى بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوحدانية التى هى شرط – وفى نسخة « شرطاً » – فى وجود الشىء المركب هو – وفى نسخة « وهو » – معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله – وفى نسخة « كلهم » – .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ، لأنه حركة .

وإنما معنى القدم – وفى نسخة « العدم » – فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .

أنه متقوم – وفى نسخة « متقدم » – بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذى لما لم – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم .

* * *

[٨١] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث
فى
استحالة كون العالم فعلا لله تعالى
على أصلهم

بشرط — وفى نسخة « لشرط » — مشترك — وفى نسخة « مشترط » — بين الفاعل والفعل . وهو أنهم قالوا :

لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد .

والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات : فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

* * *

[٨١] — قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم ، فيعسر الجواب عنه . لكنه شيء لم يقله — وفى نسخة « لا يقوله » — إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

* * *

[٨٢] — ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه — وفى نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفى نسخة « هو » — أول المخلوقات . وهو عقل مجرد : أى هو جوهر قائم بنفسه . غير متحيز : يعرف نفسه ويعرف مبدأه . ويعبر عنه فى لسان الشرع : (الملك)

ثم منه يصدر الثالث — وفى نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفى نسخة « الموجود » — وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ؛ كما أنا نفعل بقوة الشهوة ، خلاف ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالمثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره ، فيكثر الفعل .

* * *

وهذه الأقسام كلها محال فى المبدأ الأول ؛ إذ ليس فى ذاته اختلاف ، ولا — وفى نسخة « ولا فى » وفى أخرى « ولا فيه » — اثنينية ، ولا — وفى نسخة « لا » — كثرة كما سيأتى فى أدلة التوحيد .

ولا ثم — وفى نسخة « ثمت » — اختلاف مواد .

فإن الكلام فى المعلول الأول الذى — وفى نسخة « والذى » هو — وفى نسخة « هى » — المادة الأولى مثلا — وفى نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى مثلا » وفى أخرى « المادة الأولى مثلا هو صادر عن الأول » —

ولا ثم — وفى نسخة « ثمت » — اختلاف آلة ؛ إذ — وفى نسخة بدون كلمة « إذ » — لا موجود مع الله تعالى فى رتبته — وفى نسخة « فى مرتبته » وفى أخرى بدون العبارتين —

فالكلام فى حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة فى العالم صادرة — وفى نسخة « صادراً » وفى أخرى « صادر » — من الله تعالى : بطريق التوسط . كما سبق .

[٨٢] ــ قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا ــ وفى نسخة « إذ » ــ كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل المواد ، ولا مواد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة ــ وفى نسخة « والآلة » « وفى أخرى « ولا الآلة » ــ معه ــ وفى نسخة بزيادة « لا موجود مع الله فى رتبته » ــ .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولا واحد .

وعن ذلك الواحد واحد ــ وفى نسخة بدون عبارة « وعن ذلك الواحد واحد » ــ فتوجد الكثرة ــ وفى نسخة « للكثرة » ــ .

* * *

[٨٣] ــ ثم قال رادًّا ــ وفى نسخة « ردًّا » ــ عليهم :

قلنا : فيلزم من ــ وفى نسخة « عن » ــ هذا أن لا يكون فى العالم شيء ــ وفى نسخة « ولا شيء » وفى أخرى « إلا شيء » ــ واحد مركب ــ وفى نسخة « مركباً » ــ من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر ــ وفى نسخة « الأخرى » ــ تحته ــ وفى نسخة بدون عبارة « وعلة لآخر تحته » ــ

إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى ــ وفى نسخة « ينتهى » ــ فى جهة التصاعد ــ وفى نسخة « التصعد » ــ إلى علة لا علة لها ــ وفى نسخة « له » ــ

وليس كذلك ؛ فإن الجسم عندهم مركب ــ وفى نسخة بدون كلمة « مركب » ــ من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما ــ وفى نسخة « باجتماعها » ــ شيئاً واحداً

والإنسان — وفى نسخة « إذ الإنسان » — مركب من جسم ونفس وليس — وفى نسخة « ليس » — وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة — وفى نسخة « بعلة » وفى أخرى « لعلة » — أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم . ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران — وفى نسخة « صدرا » وفى أخرى « صدر » — من — وفى نسخة « عن » — علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن — وفى نسخة « من » وفى أخرى « إما من » — علة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتوجه — وفى نسخة « ويتوجه » — السؤال فى تلك — وفى نسخة « فى تركيب » — العلة إلى — وفى نسخة « إلا » — أن يلتقى بالضرورة مركب وبسيط — وفى نسخة « ببسيط » —

فإن المبدأ بسيط ، وفى الآخر — وفى نسخة « الأواخر » — تركيب . ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء — وفى نسخة « بالتقاء » — .

وحيث يقع الالتقاء — وفى نسخة « التقاء » — يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — إلا واحد .

[٨٣] — قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول ، كالفاعل البسيط الذى فى الشاهد .

أعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب — وفى نسخة « المطلب » — عاماً فى جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى — وفى نسخة « الموجودات إلى » وفى أخرى بدون هذه العبارة : —

الموجود المفارق .

والموجود الهيولانى المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصورة .

وجعل بعضها لبعض فاعلات . إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوى .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول . هو لها مبدأ على جهة .

تشبه — وفى نسخة « تشبيه » — الصورة — وفى نسخة « والصورة » — .

وتشبه — وفى نسخة « وتشبيه » وفى أخرى « وشبه » — الغاية — وفى نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » — .

وتشبه — وفى نسخة « وتشبيه » وفى أخرى « وشبه » — الفاعل .

وذلك كله مبين فى كتبهم .

فتأتى — وفى نسخة « فبأى » وفى أخرى « فباقى » — المقدمة مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — مذهب أرسطو.

* * *

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هي قضية اتفق عليها القدماء – وفى نسخة بزيادة « من الفلاسفة » – حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلى – وفى نسخة « الجزئى » – وهم يظنونه – وفى نسخة « يظنون » – الفحص البرهانى .

فاستقر رأى – وفى نسخة « باستقراء » – الجميع منهم على :

أن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .

وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا . وهو :

أن المبادئ الأول اثنان :

أحدهما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .

ورأوا أن المتضادة العامة التى تعم جميع الأضداد . هى الخير والشر . فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة . وهو النظام الموجود فى العالم .

كالنظام الموجود . فى العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظا م الموجود فى – وفى نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ... الموجود فى » – المدن ، من قبل مدبرى المدن .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التى يضعها مدبرو المدن الفاضلون ، فإنها شرور وضعت من أجل ـ وفى نسخة « من أهل » ـ الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن ـ وفى نسخة « إلا » ـ يشوبها شر ـ وفى نسخة « شيء » ـ كالحال فى وجود الإنسان الذى هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكأن الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير .

* * *

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك فى الواحد ،

جاوبوا – وفى نسخة « أجابوا » وفى أخرى « وجاوبوا » – فيه – وفى نسخة « به » – بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى ، وهو [أنكساغورس] – وفى نسخة « فيثاغورس » – وآله – وفى نسخة بدون عبارة « وآله » – .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا ، أفلاطون . وهو أقنعها رأياً ؛ لأن السؤال يأتى فى الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة ، فالشك مشترك بينهم .

والكلام فى الوجه الذى به لزمت الكثرة عن – وفى نسخة « من » – الواحد ، لازم لها – وفى نسخة « له » – .

أعنى فيمن – وفى نسخة « لمن » – اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم ، فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً – وفى نسخة « صدور » – أولا – وفى نسخة « أول » – جميع الموجودات المتغايرة .

فالكلام فى هذا الوقت ، مع أهل هذا الزمان ، إنما هو فى هذه المقدمة .

* * *

وأما ما اعترض – وفى نسخة « اعتراضه » – به أبو حامد . على المشائين ، فليس يلزمهم . وهو أنه :

إن كانت – وفى نسخة « كان » – الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات ، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة – وفى نسخة « بسيط » – كل واحد منها مركب من كثرة .

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين :

كثرة – وفى نسخة بدون كلمة « كثرة » – لأمور – وفى نسخة « بأمور » – بسيطة ، وهى الموجودات البسيطة التى ليست فى هيولى . وأن هذه – وفى نسخة « هؤلاء » – بعضها أسباب لبعض ، وترتقى – وفى نسخة « ترتقى » – كلها إلى سبب واحد ، هو من جنسها . وهو أول فى ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ

وأن الكثرة التى دون الأجرام السماوية . إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة . والأجرام – وفى نسخة « أو الأجرام » – السماوية .

فلم يلزمهم شىء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولا ، من المحركين لها . الذين ليس هم فى مادة أصلا .

وصورها ، أعنى الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين .

وصورما دون الأجرام السماوية ، مستفادة – وفى نسخة بدون عبارة – « من أولئك . . . مستفادة » – من الأجرام السماوية .

وبعضها من بعض سواء – وفى نسخة « وسواء » .

كانت صور الأجسام البسائط التى فى المادة الأولى الغير – وفى نسخة « غير » – كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة — وفى نسخة « المركبة » — من الأجسام البسيطة — وفى نسخة « منها » —

وأن التركيب فى هذه هو من قبل — وفى نسخة « من قبيل » الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم فى النظام الذى ههنا .

وأما الأشياء التى حركتهم . أعنى الفلاسفة . لهذا الاعتقاد ، فليس يمكن أن تبين — وفى نسخة « تتبين » — ههنا ، إذ كان بنوه — وفى نسخة « بينوه » — على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة . وبصنائع كثيرة — وفى نسخة « وطبائع كثيرة » وفى أخرى بدون العبارتين — بعضها مرتب على بعض .

* * *

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام . كأبى نصر . وابن سينا . فلما سلموا — وفى نسخة « تسلموا » — لخصومهم :

أن الفاعل فى الغائب . كالفاعل فى الشاهد .

وأن الفاعل الواحد . لا يكون منه إلا — وفى نسخة « لا » — مفعول واحد .

وكان — وفى نسخة « ولما كان » — الأول عند الجميع واحداً بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه . حتى اضطرهم الأمر أن لم — وفى نسخة « لا » — يجعلوا الأول هو المحرك — وفى نسخة « محرك » — الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط ، صدر عنه :

محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً.

من ما — وفى نسخة « من كونه » — يعقل من — وفى نسخة « يفعل من » وفى أخرى « يعقل » — الأول .

وما يعقل من — وفى نسخة «وما يفعل من» وفى أخرى « و يعقل» — ذاته.

وهذا خطأ[1] على — وفى نسخة « عن » — أصولهم :

لأن العاقل والمعقول — وفى نسخة « الفاعل والمفعول » — هو شىء واحد فى العقل الإنسانى ، فضلا عن العقول المفارقة .

* * *

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر — وفى نسخة « صدر » — عنه فعل واحد ، ليس يقال — وفى نسخة « يقال له » — مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب ، فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد ، فاعل مقيد .

والفاعل — وفى نسخة « والفعل » — المطلق ليس — وفى نسخة « لا » — يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

* * *

---

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وبهذا استدل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات – وفى نسخة « للمفعولات » وفى أخرى« للمعقولات » – الإنسانية ، عقل متبرئ – وفى نسخة « مبتدئ » – عن المادة ، أى من كونه – وفى نسخة « كون » – يعقل كل شىء .

وكذلك استدل على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل – وفى نسخة « يقبل » – كل شىء .

* * *

والجواب فى هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض . مثل :

ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة – وفى نسخة « البسيط » – بعضها مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك – وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » – فمعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن – وفى نسخة « من » – واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة – وفى نسخة « الوجوه » – تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة – وفى نسخة « والمعطاة » – فى موجود موجود . وجود ذلك الموجود – وفى نسخة بزيادة « الذى

يوحده . وهو به واحد » — .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى . كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود. من الأشياء الحارة . عن الحار الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » وفى أخرى « أول » — الذى هو النار . وتترقى بها .

* * *

وبهذا جمع أرسطو . بين .

الوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد . صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة . من جهة . وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله — وفى نسخة « ولما تمكن مِنْ قِبله » — وقف على هذا . ولعسر — وفى نسخة « وتعسر » — هذا المعنى لم يفهمه — وفى نسخة « يكشفه » — كثير ممن — وفى نسخة « مما » — جاء بعده . كما ذكرنا — وفى نسخة « ذكرناه » — .

وإذا كان ذلك كذلك . فبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة . بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها — وفى نسخة « وحدتها » — كثيرة — وفى نسخة « كثرة » وفى أخرى « وكثرتها » — .

فإذن — وفى نسخة « فإذا صدر » — عن الواحد بما — وفى نسخة « ما » — هو واحد واجب — وفى نسخة « وجب » — أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أوكيفما شئت أن — وفى نسخة « شئت ما » — تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر — وفى نسخة « لا يصدر » — عنه واحد .

* * *

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعنى فى كتب القدماء . لافى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — كتب ابن سينا وغيره — وفى نسخة « أو غيره » — الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى ، حتى صار ظنياً [1] .

* * *

[٨٤] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا — وفى نسخة « فإذا » — عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هى فى محل — وفى نسخة « محال » — كالأعراض والصور .

وإلى ما — وفى نسخة بزيادة « هى » — ليست فى محل — وفى نسخة « محال » — وهذا ينقسم — وفى نسخة « وهذه تنقسم » —

(١) يتهم ابن رشد ، ابن سينا وشيعته هذا الاتهام الخطير ؛ بأنهم غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى ، حتى صار ظنيا .

إلى ما هى — وفى نسخة بدون عبارة « فى محل كالأعراض . . . إلى ما هى » — محل — وفى نسخة « محال » — لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هى ليست — وفى نسخة «ماليست» — بمحل — وفى نسخة « بمحال » — كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، وهى تنقسم :

إلى ما يؤثر فى الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر فى الأجسام ، بل فى النفوس ، ونسميها عقولا مجردة .

فأما — وفى نسخة « أما » — الموجودات التى تحل فى المحل — وفى نسخة « المحال » — كالأعراض ، فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ :

هو حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهى الحركة الدورية ؛ وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها ، لا فى محل — وفى نسخة « محال » — وهى ثلاثة — وفى نسخة « ثلاثة أقسام » — :

أجسام : وهى أخسها .

وعقول مجردة : وهى التى — وفى نسخة بدون عبارة « مجردة ، وهى التى » — لا تعلق لها — وفى نسخة « لا تتعلق » — بالأجسام

لا — وفى نسخة « إلا » — بالعلاقة الفعلية .

ولا — وفى نسخة « و » وفى أخرى « لا » — بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس : وهى أوسطها ؛ فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها .

فهى متوسطة فى الشرف ،

فإنها تتأثر من العقول .

وتؤثر فى الأجسام .

ثم الأجسام عشرة :

تسع سموات — وفى نسخة « سماوية » —

والعاشر — وفى نسخة « والعاشرة » — المادة التى هى حشو مقعر — وفى نسخة بدون كلمة « مقعر » — فلك القمر .

* * *

والسموات التسع ، حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميناه [العقل الأول] ولا مشاحة فى الأسامى — وفى نسخة « الأسماء » — سمى [ملكاً] أو [عقلا] أو ما أريد .

ويلزم عن — وفى نسخة « من » — وجوده ثلاثة أمور :

عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهى السماء التاسعة — وفى نسخة « التسعة » —

وجرم الفلك الأقصى — وفى نسخة « الفلك الأول » —

ثم لزم من العقل الثانى :

عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .

وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :

عقل رابع .

ونفس فلك زحل .

وجرمه .

ولزم من العقل الرابع :

عقل خامس .

ونفس فلك المشترى .

وجرمه — وفى نسخة بدون عبارة « ثم لزم من العقل الثانى . . . وجرمه » وفى أخرى بدون عبارة « ولزم من العقل الرابع . . . وجرمه » —

وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفى نسخة بدون كلمة «العقل» — الذى لزم منه عقلٌ ونفسٌ فلك القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفى نسخة « والعقل العاشر . وهو الأخير » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » وفى أخرى « وهو » — الذى يسمى العقل الفعال .

ثم لزم — وفى نسخة « ولزم » — حشو فلك القمر . وهى المادة القابلة للكون والفساد ، من العقل الفعال . وطبائع الأفلاك — وفى نسخة « الأفعال » —

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب — وفى نسخة « حركات الكواكب » — امتزاجات مختلفة . تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقلٍ ، عقلٌ ، إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفى نسخة « الآخر » —

* * *

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .

والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادىء الشريفة بعد الأول ، تسعة عشر .

* * *

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :

عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة فى المعلول — وفى نسخة « المعقول » — الأول ؛ إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه :

وهو باعتبار ذاته ، ممكن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه .

وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفى نسخة « والأشر » — من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

* * *

فيبقى — وفى نسخة « فينبغى » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — ومبدؤه واحد ؟

فنقول : لمْ يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أنْ عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .

ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفى نسخة « ويلزم » — ذلك المعلول — وفى نسخة بزيادة « الواحد » — لا من جهة المبدأ — وفى نسخة بزيادة « بل من جهته » وفى أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ، إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ وجودِ الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك .

فهو الذى يجب الحكم به .

فهذا هو القول فى تفهم مذهبهم .

* * *

[٨٤] ـ قلت: هذا كله تخرص على الفلاسفة (١) ، من ابن سينا وأبى نصر ، وغيره .

ومذهب القوم القديم هو :

أن ههنا مبادىء ، هى الأجرام ـ وفى نسخة « للأجرام » ـ السماوية .

ومبادىء الأجرام السماوية موجودات ـ وفى نسخة بدون كلمة « موجودات» ـ مفارقة للمواد، هى المحركة للأجرام السماوية ـ وفى نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام... للأجرام السماوية » ـ

والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :

الطاعة لها ـ وفى نسخة بدون عبارة « لها » ـ .

والمحبة فيها ـ وفى نسخة « لها » ـ .

والامتثال لأمرها إياها بالحركة ـ وفى نسخة « والمحبة » ـ .

والفهم عنها .

وإنها إنما خلقت من أجل الحركة .

* * *

(١) ابن رشد يتهم ابن سينا والفارابى ، بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للمواد

وأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ، ما هذا شأنه ، إلا من جهة أن المحرك – وفى نسخة « المتحرك » – أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ، تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر – وفى نسخة « الآمر » – لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :

إلا – وفى نسخة بدون كلمة « إلا » – أن

المعلوم فى مادة .

والعلم ليس فى مادة .

وذلك فى كتاب النفس .

فإذا وجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أوعقلا ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة – وفى نسخة « هى مفارقة » – للمواد ، من قبل أنها التي أفادت – وفى نسخة « أنها إفادة » – الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التي لا يلحقها فيها كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً ولا قوة فى جسم – وفى نسخة بدون كلمة « جسم » – .

وأن الجسم السماوى إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها – وفى نسخة بدون عبارة « فيها » – ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود .

وأقاويلهم – وفى نسخة « فأقاويلهم » – مسطورة فى ذلك .

فينبغى لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم – وفى نسخة « عنده » – .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التى تخصها مما – وفى نسخة « ومما » – صح – وفى نسخة « صحح » – عندهم أن الآمر بهذه الحركة – وفى نسخة « الحركات » – هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادىء ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر الحركات .

وأن بهذا – وفى نسخة « بهذه » – الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول فى المدينة – وفى نسخة « المدنية » – قامت جميع الأوامر الصادرة – وفى نسخة « الصادر » – ممن – وفى نسخة «عمن » – جعل له الملك ولاية أمر من الأمور – وفى نسخة « أمور » – من المدينة – وفى نسخة بدون كلمة « المدينة » وفى أخرى بدون كلمة « من » وفى رابعة « المدنية » – إلى – وفى نسخة « على » – جميع من فيها ، من أصناف – وفى نسخة « أصاب » – الناس ، كما قال سبحانه :

[وَأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هى الأصل فى التكليف والطاعة – وفى نسخة « وفى الطاعة » – التى وجبت على الإنسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

* * *

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور – وفى نسخة « صدر » – هذه المبادىء بعضها من بعض ، فهو شىء لا يعرفه[1] القوم .

وإنما – وفى نسخة « وأما » – الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ] .

وأن الارتباط الذى بينها ، هو الذى يوجب كونها معلولة .

بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من :

الفاعل ، والمفعول – وفى نسخة « والمعلول » – .

والخالق ، والمخلوق .

فى ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه – وفى نسخة « قلنا » – من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك – وفى نسخة « وذلك » – خلاف ما يفهم ههنا من :

الفاعل والمفعول – وفى نسخة « والمعلول » – .

---

(١) ابن رشد ينتقد ابن سينا .

والصانع والمصنوع .

فلو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون .

وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر – وفى نسخة « آخر » وفى أخرى « آخرون » – .

ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .

لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات ، المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان – وفى نسخة « كل» – شيء وجوده ، فى أنه مأمور ، فلا – وفى نسخة « ولا » – وجود له إلا من قبل – وفى نسخة « قبيل » – الآمر الأول .

* * *

وهذا المعنى [1] هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع . بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

* * *

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم ، من غير أن يلحق ذلك ، الشنعةُ التى تلحق من سمعَ مذاهبَ القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ههنا [2] .

* * *

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم .

---

(١) معنى الخلق والاختراع والتكليف عند الفلاسفة .

(٢) يعنى : أخذاً من ابن سينا الذى ينسب إليه ابن رشد تحريف مذهب القوم .

فمن أمكنه أن ينظر فى كتبهم على الشروط[١] التى ذكروها ، فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده .

وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .

ولا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — مذهب أفلاطون ، وهو منتهى[٢] ما وقفت عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » — العقول الإنسانية .

* * *

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة ؛ وذلك أن ما شأنه ذلك — وفى نسخة « هذا » — الشأن من التعليم ، فهو لذيذ محبوب عند الجميع .

وإحدى — وفى نسخة « وأحد » — المقدمات التى يظهر منها هذا المعنى — وفى نسخة بدون كلمة «المعنى» — هو — وفى نسخة «وهو» — أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التى تسمى حية عالمة ؛ هى الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ، نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها — وفى نسخة « منها » — أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل — وفى نسخة « فاعل » — إنما يصدر عن حى عالم .

فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :

أن كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — ما يتحرك حركات محدودة ، فيلزم عنها — وفى نسخة بدون عبارة « عنها » وفى أخرى

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس فى مستوى الكتب التى يحيل عليها ، ما دامت تلك يشترط لقارئها شروط ، ولا يشترط لقارئ تهافت التهافت شروط .

(٢) رأى ابن رشد فى أفلاطون وأرسطو .

« عنه » – أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

حيوان – وفى نسخة « حى » – عالم – وفى نسخة بدون عبارة « فإذا حصل . . . حيوان عالم » –

وأضاف – وفى نسخة « وأضيف » – إلى ذلك ما – وفى نسخة « مما » – هو مشاهد بالحس . وهو :

أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .

يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها ، أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .

تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :

أن السموات – وفى نسخة بدون كلمة « السموات » – أجسام حية مدركة .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإنه – وفى نسخة « وبأنه » وفى أخرى « فإنها » – لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان – وفى نسخة « كانت » – نبات ولا حيوان ، ولا – وفى نسخة « ولما » – جرى الكون على نظام ، فى كون الإسطقسات بعضها من – وفى نسخة « عن » وفى أخرى « على » – بعض على السواء ، لينحفظ لها الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس – وفى نسخة بدون كلمة « الشمس » – إلى جهة الجنوب ، يرد – وفى نسخة « رد » – الهواء ،

فى جهة الشمال . فكانت — وفى نسخة بدون عبارة « فكانت » — الأمطار — وفى نسخة »الهواء« وفى أخرى « الأجسام » وفى رابعة بدونها — .

وكثر — وفى نسخة « فكثر » — كون الإسطقس المائى .

وكثر فى جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائى — وفى نسخة « الهواء » — .

وفى الصيف بالعكس .

أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى ، — وفى نسخة «التى » — لها دائماً من موجود موجود — وفى نسخة «وجود موجود » من المكان الواحد بعينه تلفى — للقمر ، ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة .

وهى تفعل فصولا أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها . فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية . الفاعلة لليل — وفى نسخة « الليل» وفى أخرى « للنهار » وفى أخرى بحذفها — والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير — وفى نسخة «بتسخير » — جميع السموات له فى غير ما آية ، مثل قوله سبحانه :

[سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل — وفى نسخة « قابل» — الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات — وفى نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » — اللازمة

المتقنة — وفى نسخة « المتفقة » وفى أخرى « المتفننة » — عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات . وهى ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات — وفى نسخة « حركات» — متضادة .

علم — وفى نسخة « واعلم » وفى أخرى « وعلم » — أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده اقناعاً فى ذلك إذ — وفى نسخة « أنه » — يرى — وفى نسخة « نحن نرى » — أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحقيرة ، الخسيسة ، المظلمة الأجساد ، التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها . وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهى أفاض — وفى نسخة «فاض» — عليها الحياة — وفى نسخة «الجود» — والإدراك التى بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم — وفى نسخة « نعلم » وفى أخرى « علموا » — على القطع :
أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية — وفى نسخة « هيأة » — مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام – وفى نسخة « الأجسام » وفى أخرى « لأجسام » – الحية – وفى نسخة « الحسية » – التى ههنا .

علم على القطع أنها حية ، فإن الحى لا يديره إلا حى أكمل حياة منه .

* * *

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن – وفى نسخة « أنها مع » – عنايتها بما – وفى نسخة « بنا » – ههنا ، هى غير محتاجة إليها فى وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات – وفى نسخة « الحيوان » – والنبات ، والجمادات .

وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً – وفى نسخة « واحد » – منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده .

وأنه – وفى نسخة « فإنه » – لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم – وفى نسخة

« الحرم » المتوجه إليها ، لحفظ — وفى نسخة « بحفظ » — ما ههنا وإقامة وجوده .

والآمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

(أتينا طائعين) .

* * *

ومثال هذا فى الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ، ذوى خطر — وفى نسخة « نطق » وفى أخرى « نظر » — وفضل ، مكبين على أفعال محدودة . لا يخلون بها طرفة عين . مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها . لأيقن — وفى نسخة « لتيقن » وفى أخرى « لاتيقن » — على القطع أنهم مكلفون . ومأمورون بتلك الأفعال .

وأن لهم أميراً — وفى نسخة « آمراً » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية — وفى نسخة « العناية » — بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدراً منهم . وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له.

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه — وفى نسخة « إليها » — الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

[وَكَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة — وفى

نسخة « حادثة » — لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خَدَمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن لجماعة — وفى نسخة « بجماعة » — كل كوكب منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — آمراً — وفى نسخة « أمراً » وفى أخرى « أميراً » — خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل — وفى نسخة « قبيل » — الآمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ، أن يكون منها جماعة جماعة — وفى نسخة « جماعة » مرة واحدة — كل واحد منها تحت آمر واحد .

وأولئك الآمرون — وفى نسخة « الأميرون » — وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير — وفى نسخة « آمر » — واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر فى حركات الأجرام السماوية ، التى أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهى نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع آمرين .

وترجع السبع إلى — وفى نسخة « أو » — الثمانية على اختلاف بين القدماء ، فى عدد الحركات إلى الآمر — وفى نسخة « الأمير » — الأول سبحانه .

* * *

وهذه — وفى نسخة « وبهذه » — المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء :

علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام ، أعنى السماوية .

أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – سائر الآمرين ، بالآمر الأول .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها . أعنى قديمة من غير علة ، ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر – وفى نسخة « تأتمروا » – لآمر – وفى نسخة بدون عبارة « لآمر » – واحد لها بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها مِلكٌ له فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل فى نفس وجودها ؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات – وفى نسخة « الذات » – تقومت بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَن فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِى الرَّحْمٰنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله تعالى :

[وَكَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية .

وأنت تعلم أنه – وفى نسخة بدون عبارة « أنه » – إذا كان الأمر هكذا ، فإنه يجب – وفى نسخة بدون كلمة « يجب » – أن لا يكون خلقة هذه الأجسام ، ومبدأ كونها ، على نحو كون الأجسام التى ههنا .

وأن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين – وفى نسخة « الموجودين » – أحدهما بالآخر . وأن الفاعل لها – وفى نسخة « لهما » – فاعل بالنحو الذى توجد – وفى نسخة « توجده » – الفاعلات ههنا – وفى نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات ههنا » – .

فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

* * *

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

فى الأجرام السماوية .

وفى إثبات(١) الخالق لها .

وفى – وفى نسخة « فى » – أنه ليس بجسم .

وإثبات – وفى نسخة « وفى إثبات » – ما دونه من الموجودات التى ليست – وفى نسخة بدون عبارة « ليست » – بأجسام ، واحدها هى النفس .

وأما إثبات وجوده من – وفى نسخة « عن » – كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون(٢) ، فعسير جدًّا .

والمقدمات المستعملة فى ذلك ، هى غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه .

---

(١) طريق إثبات وجود الله من وجهة نظر الفلاسفة

(٢) ابن رشد ينتقد طريق إثبات وجود الله بوساطة حدوث العالم .

وسنبين — وفى نسخة « وسيتبين » — هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم فى طرق — وفى نسخة « طريق » وفى أخرى « طرف » — اثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — تقرر هذا ، فلنرجع — وفى نسخة « فارجع » — إلى ذكر شيء شيء — وفى نسخة « شيء » مرة واحدة — مما يقوله أبو حامد فى مناقضة ما حكاه[1] عن الفلاسفة ، ونعرِّف — وفى نسخة « وتعريف » — مرتبته فى — وفى نسخة « من » — الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول فى هذا الكتاب .

* * *

[٨٥] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — رادًّا على الفلاسفة :

قلنا : ما — وفى نسخة « إنما » — ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو — وفى نسخة « و » — أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها — وفى نسخة « فيه » — تخمينات ، لقيل : إنها ترهات . لا تفيد غلبة — وفى نسخة « غلبات » — الظنون .

[٨٥] — قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا :

للجهال مع العلماء .

وللجمهور — وفى نسخة « والجمهور » — مع الخواص .

---

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله الغزالى عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاه) وهذه العبارة ليست فى دقة عبارة (ماقالته) .

كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ، فإن الصناع – وفى نسخة « الصانع » وفى أخرى « الصانعين » – إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزىء – وفى نسخة « هذا » – بهم الجمهور . وظنوا أنهم مبرسمين – وفى نسخة « مبرسمون » – وهم فى الحقيقة الذين ينزلون – وفى نسخة « يعتزلون » – منزلة .

المبرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغى أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب[1] عليه . إذ ذكر هذه الأشياء . أن يذكر الآراء التى – وفى نسخة « الذى » – حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التى يروم بها هو – وفى نسخة « هذا » – إبطالها .

* * *

[٨٦] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – : ومداخل – وفى نسخة « وتداخل » – الاعتراض على مثله – وفى نسخة « مثلها » – لا تنحصر . ولكنا نورد وجوها معدودة – وفى نسخة « محدودة » –

الأول

من هذا – وفى نسخة « الأول هو » – أنا نقول :

ادعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول . أنه ممكن الوجود .

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد الغزالى .

فنقول :

كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلتم :

فى المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجوب — وفى نسخة « ووجوب » وفى أخرى بدون عبارة « فوجوب الوجوب » — غير نفس الوجود .

فليجز — وفى نسخة « فلنبحث ما يلزم » — صدور المختلفات منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » — لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود ، إلا الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « إلا الوجود » — فلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « قلنا فلا » — معنى لإمكان الوجود إلا الوجود .

فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره .

فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخره . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفى نسخة «فكذا» — الفصل الثانى . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ما له من ذاته .

وماله من غيره .

واحداً ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عين الوجود ؟ ويمكن أن ينفى وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذى لا يتسع للنفى والإثبات ، إذ لا يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » — كما يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بممكن الوجود .

وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير — وفى نسخة « تقرير » — ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكروه — وفى نسخة « ذكرتموه » وفى أخرى « ذكرناه » — من كون — وفى نسخة « من أن » — إمكان الوجود ، غير الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الممكن .

* * *

[٨٦] قلت : أما قوله : إن قولنا فى الشىء — وفى نسخة « شىء » — أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود .

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .

فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقولهم :

إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام غير صحيح .

* * *

وقد ترك قسماً ثالثاً :

وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس .

وإنما هو حالة للموجود الواجب — وفى نسخة « خارج الواجب » — الوجود ، ليست — وفى نسخة « ليس » — زائدة على ذاته ، وكأنها راجعة إلى نفى العلة ، أعنى أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون وجوده — وفى نسخة « وجود » — معلولا — وفى نسخة « معلول » — عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .

بمنزلة قولنا فى الموجود — وفى نسخة « الوجود » — :

إنه واحد .

وذلك أن الوحدة — وفى نسخة « أن الوجود » — ليست تفهم فى الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .

مثل — وفى نسخة « مثال » — ما يفهم من قولنا :

موجود أبيض .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .

وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حالة عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ، لا بغيره .

وكذلك قولنا :

ممكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس ، كما فهم من الممكن الحقيقى .

وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا — وفى نسخة « لا » وفى أخرى « بل » — بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب — وفى نسخة « سلبت » — عنه علته — وفى نسخة بدون عبارة « علته » — لم يكن واجب الوجود بذاته ، بل — وفى نسخة « قيل » — كان غير واجب الوجود ، أى مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال :

إن الواجب الوجود — وفى نسخة « واجب الوجود » — :

منه ما هو واجب لنفسه — وفى نسخة « بنفسه » — .

ومنه ما هو واجب لعلة .

والذى هو واجب لعلة ليس — وفى نسخة بدون عبارة « الذى هو واجب لعلة ليس » — واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية — وفى نسخة « لا جوهرية » — أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

وإنما هى أحوال سلبية ، أو — وفى نسخة « و » — إضافية ، مثل قولنا فى الشىء :

إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على — وفى نسخة « فى » — جوهره خارج النفس ، كقولنا :

فى الشىء .

إنه مبيض — وفى نسخة « أبيض » —

ومن هنا — وفى نسخة « ومن هذا » — غلط[1] ابن سينا ، فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشىء ، فى قولنا :

إن الشىء موجود .

وستأتى هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .

أعنى قوله :

ممكن الوجود من ذاته ، واجب — وفى نسخة « وواجب » — من غيره .

وذلك أن الإمكان هو — وفى نسخة « هى » — صفة فى الشىء غير الشىء الذى فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :

أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثانى : المتصف بوجوب الوجود .

(١) اتهام ابن رشد لابن سينا بالغلط .

فهى عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذى قلناه ، لم يلحق الشك الذى ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضى له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية – وفى نسخة « إضافة » – لم تقتض له التركيب .

وليس كل شىء يعقل فيه أحوال متغايرة ، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ، فإن هذه – وفى نسخة « هذا » – حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة فى الموجودات خارج النفس .

أعنى العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب فى قوله – وفى نسخة بدون عبارة « قوله » – أن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضى معنى زائداً » – خارج النفس بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائى .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود – وفى نسخة « الموجود » – أمر عام ، ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الفصل الثانى ، لا فرق — وفى نسخة « ولا فرق » —] .

فإن قسمة الوجود إلى :

ممكن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

ناطق .
وغير ناطق .

أو إلى :

مشاء .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .

والحيوانية معنى مشترك لها .

وهذه الفصول زائدة عليها .

* * *

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو — وفى نسخة « وهى » — عبارة رديّة كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته — وفى نسخة « من هذا » وفى أخرى « ذلك » — إلا العدم — وفى

نسخة « لعدم » — أعنى أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة — وفى نسخة « من طبيعة » — الممكن الحقيقى — ولذلك كانت قسمة الموجود :

إلى واجب الوجود .

وممكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقى وسيأتى بعد هذا .

* * *

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » — هذا الموضع ، أن الموجود إذا قسم :

فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر — وفى نسخة « تكثير » — الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثر — وفى نسخة « تكثير » — أفعال مختلفة — وفى نسخة « الأفعال » — .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضى له أفعالا — وفى نسخة بزيادة « مختلفة » — .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة — وفى نسخة « ضرورية » — ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضى كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة، فولاء الصفات الحالية التى فى المعلول الأول، تقتضى عنه صدور أفعال مختلفة .

فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته، وماله من غيره ، واحداً ؟]

وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا فى الأذهان ، فهلا يلزم — وفى نسخة «لزم » — هذا القول ، فى هذا المكان — وفى نسخة « الإمكان » — ؟

وليس يمتنع فى الذات الواحدة أن يلزمها النفى والإثبات فى أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر فى تلك الذات ، كما منعه أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتى بحل ما يقوله فى هذا الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا — وفى نسخة بدون عبارة « على هذا » — أن لا يكون تركيب .

لا فى واجب الوجود بذاته .

ولا فى واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من : علة

ومعلول .

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعنى الأجسام الغير – وفى نسخة بدون كلمة « الغير » – الكائنة الفاسدة . أعنى :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان – وفى نسخة « كانت » – غير جسم ، لم يدرك العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً – وفى نسخة « كان اتحاداً » – من جميع الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة لكنهم يقولون فى هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ، لأن الأول لا يفهم منه علة ومعلول أصلا .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثانى عندهم أبسط من الثالث .

* * *

هكذا ينبغى أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .

العلة .

والمعلول .

فى هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة — وفى نسخة « قوة بالكثرة » — تظهر فى المعلول .

أعنى أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لا فيه ، فى وقت من الأوقات.

فإذا فهم هذا من قولهم ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض الذى ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قولهم :

أن الثانى يعقل ذاته ،

ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته ، يصدر عنه شىء .

وبما يعقل من مبدئه ، يصدر عنه شىء آخر .

لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم ، فهو قول باطل ، لأنه لو كان ذلك كذلك .

كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .

وكانت تكون تلك الصورة .

واحدة بالموضوع — وفى نسخة « بالموضع » —

كثيرة بالحد .

كالحال فى النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها — وفى نسخة « بعضهم » — عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه .

* * *

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — أن يلزمهم — وفى نسخة « يلزم » — الكثرة فى واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، فى ممكن الوجود ، أنه ليس بصحيح . .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقى ، كان هنالك تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلا على ما قلنا ، وسنقوله ، بعد ، ولم — وفى نسخة « لم » — يلزم مثل ذلك فى واجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلا . . . واجب الوجود » — .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنيًا ، لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركباً — من هذه الجهة .

وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة — وفى نسخة « من علة » — ومعلول .

* * *

[٨٧] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى — وفى نسخة « الاعتراض الثانى . قال أبو حامد » وفى أخرى « قال : الاعتراض الثانى » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن نقول : أعقله — وفى نسخة « عقله » وفى أخرى « أعلة » — مبدأه ، عين وجوده ؟ وعين علة نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ،

وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة فى الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل — وفى نسخة « ولا يعقل » — غيره .

* * *

[٨٧] — قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين — وفى نسخة « غير » — ذاته .

وأنه فى طبيعة المضاف .

وبذلك — وفى نسخة « وذلك » — نقص عن مرتبة الأول .

والأول فى طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح[1] عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ .

لكن ذاته عندهم هى جميع [2] العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنقوله بعد .

ولذلك ليس — وفى نسخة « يلزم من » — هذا القول الشناعات التى — وفى نسخة « الذى » — يلزمونها — وفى نسخة « يلزمها » — إياه — وفى نسخة « إياها » — .

* * *

(١) رأى الفلاسفة فى علم الله .

(٢) هل هذه وحدة الوجود .

[٨٨] — قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله — وفى نسخة « علة » — ذاته ، عين ذاته .

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته .

[٨٨] — قلت هذا كلام مختل ؛ فإن — وفى نسخة «بأن » — كونه مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .

ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ — وفى نسخة بدون عبارة « هو معنى . . . له مبدأ » — على النحو من الوجود الذى هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا ستكمل الأشرف بالأخس ؛ فإن المعقول هو كمال العاقل — وفى نسخة « الفاعل » — عندهم ، على ما يظهر فى علوم العقل الإنسانى .

* * *

[٨٩] — قال أبو حامد :

فنقول — وفى نسخة بدون عبارة « فنقول » — : والمعلول عقله ذاته ، عين ذاته ؛ فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، منه أيضاً واحد .

ثم إن — وفى نسخة « إذا » كان عقله — وفى نسخة بدون عبارة « ذاته عين . . . إذا كان عقله » — ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعلة ؛ فإنه كذلك .

والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة — وفى نسخة « فلا كثرة إذن » —

وإن كانت هذه كثرة ، فهى موجودة فى الأول ، فليصدر — وفى نسخة « فلا تصدر » — منه المختلفات .

[٨٩] ـ قلت : ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة ـ وفى نسخة بزيادة « فى العقول » ـ فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار ـ وفى نسخة « جائز » ـ على أصولهم ، فإنه لا كثرة فى تلك العقول ـ وفى نسخة « ذلك العقول» ـ أصلا عندهم .

وليس ـ وفى نسخة « وليست » ـ تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة .

وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول .

والفرق .

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما ـ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ـ مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ـ وفى نسخة « إلى ذاتها علتها » ـ فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ، إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كانت ليست فى مرتبة واحدة من الاضافة إلى المبدأ الأول

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذى به الأول بسيط ، لأن الأول معدود فى الوجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف.

* * *

وأما قوله :

[ثم إن ــ وفى نسخة « إذا » ــ كان عقله ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولة ــ وفى نسخة « معلولا » ــ لعلة .

فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته . فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهى موجودة ــ وفى نسخة « موجود » ــ فى الأول ــ وفى نسخة « فى العقل الأول » ــ] .

فإنه ليس يلزم من كون العقل ــ وفى نسخة « العقل والعاقل » ــ والمعقول ، فى العقول المفارقة ، معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها ــ وفى نسخة « كأنها » ــ تستوى فى البساطة ، فإنهم يضعون أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالأقل والأزيد .

وهو لا يوجد بالحقيقة إلا فى العقل الأول ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأول » ــ .

والسبب فى ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل ــ وفى نسخة « العاقل » ــ والمعقول ، فى واحد واحد منها ، من الاتحاد ، فى المرتبة الذى هو فى الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة ــ وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « الموجودات » ــ بغيرها .

أو لكان ــ وفى نسخة « لكانت » ــ العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

* * *

وهذا الكلام — وفى نسخة « وهذا » وفى أخرى « وهذا الكلام عندهم » — كله والجواب ، هو جدلى ، وإنما يمكن أن نتكلم فى هذا كلاماً برهانيًّا ، مع قصور نظر فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — الإنسان فى هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل — وفى نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » — حتى يعرف ما هى النفس .

ولا يعرف ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادىء الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكت — وفى نسخة « حكمت » — آراء الفلاسفة أتت فى غاية الشناعة والبعد ، من النظر الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — للإنسان فى الموجودات .

* * *

[٩٠] — قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته — وفى نسخة « وحدانية » — من كل وجه — وفى نسخة « واحد » — إن — وفى نسخة «إذ» — كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٩٠] قلت : — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : إنهم إذا وضعوا أن الأول :

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذى قاله هو مذهب بعض المشائين ، ويتأولون — وفى نسخة « وينازلون » — أنه مذهب أرسطوطاليس .

* * *

[٩١] — قال أبو حامد :

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والعاقل ، والمعقول ، واحد ، ولا يعقل غيره .

فالجواب : — وفى نسخة « والجواب » — من وجهين :

أحدهما : — وفى نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » — أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين ؛ وزعموا أن الأول

يعقل — وفى نسخة « يعلم » — نفسه ، مبدأ لفيضان ما يفيض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كلياً ، لا جزئياً .

إذا استقبحوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ومعلوله — وفى نسخة « ومعلول » وفى أخرى « ومعقوله » — عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك — وفى نسخة بدون كلمة « فلك » —

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثلاث — وفى نسخة بدون كلمة « الثلاث » —

وعلته ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » —

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله فى الله سبحانه وتعالى ، راجعًا إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود — وفى نسخة « وجود » — يعقل نفسه ويعقله — وفى نسخة بدون عبارة « ويعقله » —

فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة — وفى نسخة بدون كلمة « منزلة » — منه ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان هو لايعقل إلا نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » —

* * *

وقد — وفى نسخة « فقد » — انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله — وفى نسخة « حالة الله » — تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما — وفى نسخة « مما » — يجرى فى العالم .

إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله :

(مَا أَشْهَدْتُهمْ خَلْقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ، وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ) .

الظانين بالله ظن السوء : المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى — وفى نسخة « تستوفى » — على كنهها القوى — وفى نسخة « قوى » — البشرية . المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا — وفى نسخة « لما اضطروا » — فى — وفى نسخة « إلى » — الاعتراف بأن لباب — وفى نسخة « إلى الباب » وفى أخرى « إلى إثبات » — معقولاتهم ، رجعت إلى ما لو حكى فى — وفى نسخة « عن » — منام : لتعجب منه.

* * *

[٩١] — قلت : إنه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن — وفى نسخة بدون عبارة « يعلم أن » — كثيراً من الأمور التى تثبت — وفى نسخة « ثبتت » وفى أخرى « تبينت » — فى العلوم النظرية : إذا عرضت على بادئ الرأى .

وإذا — وفى نسخة « إلى » — ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم ، شبيهة — وفى نسخة « تشبيهاً » — بما — وفى نسخة « مما » — يدرك النائم فى نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه : ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يقنعون — وفى نسخة « يعشقون » — بها فى أمثال هذه المعانى .

بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع — وفى نسخة « اتباع » — وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولمن هو أرفع رتبة فى الكلام منهم .

إن الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم : هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – نحو مائة وسبعين – وفى نسخة « وستين » وفى أخرى « وستة وستين » – ضعفا من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل – وفى نسخة « تخيل » وفى أخرى « متخيل » – ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم فى هذا المعنى ، بمقدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، فى زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً فى مطالب – وفى نسخة « مطلب » – الأمور الهندسية ، وبالجملة فى التعاليمية – وفى نسخة « التعالمية » وفى أخرى « التعليمية » – فأحرى أن يكون ذلك موجوداً فى العلوم الإلهية .

أعنى ما إذا صرح به للجمهور – وفى نسخة « الجمهور » – كان شنيعاً وقبيحاً فى بادىء الرأى .

وشبيهاً بالأحلام .

إذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة ، يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذى فى بادىء الرأى أعنى عقل الجمهور * فإنه يشبه أن يكون ما يظهر – وفى نسخة « يظهره » – بآخره للعقل هو عنده من – وفى نسخة « فى » – قبيل المستحيل فى أول أمره .

وليس يعرض هذا فى الأمور العلمية . بل وفى العملية ، ولذلك

لو قدرنا أن صناعة – وفى نسخة « صنعة » – من الصنائع ، قد دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان فى بادىء الرأى من المستحيل .

ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هى من مدارك ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة[1] هو وجود هذه الصنائع .

* * *

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولا شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل.

وأن يطلبه من الطريق الذى زعم – وفى نسخة « يزعم » – المدعى له أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل فى تعلم ذلك – وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – من طول الزمان ، والترتيب – فى نسخة « والذى يثبت » – ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

* * *

وإذا كان هذا موجوداً فى غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى فى العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادىء الرأى .

---

(١) أقوى دليل على وجود النبوة عند ابن حزم .

وإذا كان هذا هكذا ، فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت فى سائر المسائل .

والجدل نافع مباح فى سائر العلوم .

ومحرم فى هذا العلم .

ولذلك لجأ أكثر الناظرين فى هذا العلم إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن هذا كله من باب التكييف فى الجوهر الذى — وفى نسخة «الجواهر الذى » فى أخرى « الجواهر التى » — لا تكيفه العقول — وفى نسخة « العقل » — لأنه لو كيفته — وفى نسخة « كيفه » — لكان .

العقل الأزلى — فى نسخة « الأول » — .

والكائن الفاسد .

واحداً .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق — وفى نسخة « العقل» — ممن تكلم فى هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل فى الله بغير علم .

ولذلك — وفى نسخة « ولذلك » وفى أخرى « ولا » — يظن أن الفلاسفة فى غاية الضعف فى هذه العلوم .

ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هى ظنية .

* * *

ولكن على كل حال — وفى نسخة « على حال » — فنحن — وفى نسخة « فنحق » — نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، إن كانت ليست برهانية .

ولم — وفى نسخة « وإن لم » — نلك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله — وفى نسخة « فالله » وفى أخرى « والإلهية » — سائله وحسيبه — وفى نسخة « وحسبه » — .

وأما نحن فإنا نبين الأمور — وفى نسخة « بأمور » — التى حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء فى المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .

والشكوك الواقعة فى ذلك .

ونبين أيضاً الطريق الى حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد فى المبدأ الأول .

وفى سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم فى ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه — وفى نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول . . . انتهت إليه » — حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر فى علوم الفريقين .

ويعمل فى ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه

* * *

فنقول — وفى نسخة بدون عبارة « فنقول» — : أما — وفى نسخة « فأما » — الفلاسفة ، فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم — وفى نسخة « بعلومهم » — لا مستندين — وفى نسخة « للسيدين » — إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا — وفى نسخة « خالف » — الأمور المحسوسة .

وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين : متنفسة .

وغير متنفسة — وفى نسخة « منفسة » — .

ووجدوا جميع هذه — وفى نسخة « هذا » — يكون » — وفى وفى نسخة « لكون » وفى أخرى « الكون » — المتكون منها — وفى نسخة « عنها » — متكوناً بشىء سموه صورة .

وهو المعنى الذى به صار موجوداً ، بعد أن كان معدوماً .

ومن شىء سموه مادة .

وهو الذى منه تكوّن .

وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون — وفى نسخة بزيادة « بشىء سموه صورة » — من موجود غيره .

فسموا هذا مادة .

ووجدوه أيضاً يتكون عن — وفى نسخة « عين » — شىء .

فسموه فاعلا .

ومن أجل شىء .

سموه — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — غاية .

فأثبتوا — وفى نسخة « وأثبتوا » — :

أسباباً أربعة .

* * *

ووجدوا الشيء الذى يتكون به المتكون :

أعنى صورة الشيء

والشيء الذى عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحداً :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما – وفى نسخة « أما » – بالنوع ، فمثل :

أن الإنسان يلد – وفى نسخة « يولد » – إنساناً .

والفرس فرساً .

وأما ما – وفى نسخة « وأما » – بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن : الفرس والحمار .

* * *

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا سبباً فاعلا – وفى نسخة « أسباباً فاعلا » – أولا – وفى نسخة « أول » – باقياً .

فمنهم من قال : هذا السبب الذى بهذه الصفة ، هو الأجرام السماوية .

ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع – وفى نسخة « من » – الأجرام السماوية .

ومنهم من – وفى نسخة « ومن » – جعل هذا المبدأ هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – المبدأ الأول .

ومنهم من جعله – وفى نسخة بزيادة « عقلا » – دونه ، واكتفوا – وفى نسخة بزيادة « به » – فى تكون – وفى نسخة « فى كون » وفى أخرى « فى مبادىء » – الأجرام البسيطة – وفى نسخة بدون كلمة « البسيطة » وفى أخرى « السماوية » – بالسموات – وفى نسخة بدون كلمة « السموات » – ومبادىء الأجرام – وفى نسخة بزيادة « السماوية » – .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوا لها أيضاً سبباً فاعلا .

وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً – وفى نسخة « المتكونة بعضها من بعض » – المتنفسة .

فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .

وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة – وفى نسخة « الصورة والحركة » – التى تظهر فى الموجودات .

وهو الذى يسميه « جالينوس »

القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة – وفى نسخة « القوى » – هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – مبدأ مفارقاً .

فبعض – وفى نسخة « فبعضهم » – جعله عقلا .

وبعض جعله نفساً .

وبعض جعله الجرم السماوى .

وبعضه جعله الأول .

وسمى – وفى نسخة « ويسمى » – جالينوس هذه القوة الخالق .

وشك :

هل هى الإله ، أو غيره ؟

* * *

هذا فى الحيوان ، وفى النبات المتناسل – وفى نسخة « والمتناسل » – وأما فى غير ذلك من النبات ، ومن الحيوان الغير المتناسل ، فإنه ظهر لهم أنّ الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر .

فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء – وفى نسخة « السماوى » – .

* * *

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة ، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هى مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التى ههنا .

ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .

وإما مع مَبدأ مفارق .

* * *

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذى به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعنى – وفى نسخة « يعنى » – ما دون الأجرام السماوية .

وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه – وفى نسخة « كونه » – إلا من حيث – وفى نسخة « من شىء » – هو جزء .

وذلك أن المتكون منها إنما يتكون .

من شىء .

عن – وفى نسخة « وعن » – شىء .

وبشيء – وفى نسخة « ولشيء » وفى أخرى « وبشيء ولشيء » وفى مكان وزمان .

وألفوا الأجرام السماوية شرطا فى تكونها ، من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية – وفى نسخة بدون عبارة « شرطاً ... السماوية » – متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا أجسام أقدم منها هى شرط فى تكونها حتى تكون هى جزءاً من عالم آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .

وإن كانت أيضاً تلك متكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر .

ويمر ذلك إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » . –

* * *

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون ليس له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – حد – وفى نسخة « جزء » – ولا رسم – وفى نسخة بدون عبارة « ولا رسم » – ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .

ظهر لهم أن هذه أيضاً :

أعنى الأجسام السماوية .

لها مبادىء تتحرك بها وعنها .

* * *

ولما — وفى نسخة « فلما » — فحصوا عن مبادىء هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى فى أجسام .

أما كون مبادئها — وفى نسخة — بدون عبارة « المحركة لها . . . مبادئها » — ليست بأجسام ؛ فلأنها — وفى نسخة « فإنها » — مبادىء أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى فى أجسام الأجسام — وفى نسخة « لأن الأجسام » وفى أخرى « فلأن الأجسام » وفى رابعة « أعنى أنها ليست قوى فى أجسام أن تكون الأجسام » — شرط فى وجوها ، كالحال فى المبادىء المركبة ههنا للحيوانات — وفى نسخة «للحيوان » — فلأن — وفى نسخة « لأن » — كل قوة فى جسم عندهم ، هى متناهية ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .

أعنى مركباً — وفى نسخة « مركب » — من هيولى وصورة .

الهيولى — وفى نسخة « الهيولى » — شرط فى وجود الصورة .

وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادىء هذه لكانت الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها.

* * *

ولما تقرر لهم وجود مبادىء بهذه الصفة .

أعنى ليست أجساماً ، ولا قوى فى جسم — وفى نسخة « أجسام » — .

وكان قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – تقرر لهم من أمر العقل الإنسانى ، أن :

للصورة – وفى نسخة « للصور » – وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى .

ووجود محسوس ، إذا كانت فى هيولى .

مثال ذلك : أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الحجر له صورة جمادية – وفى نسخة « مادية » – وهى فى الهيولى خارج النفس.

وصورة هى إدراك وعقل – وفى نسخة « وفعل » – وهى المجردة من الهيولى فى النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة – وفى نسخة « المفارقات » – بإطلاق ، عقولا محضة .

لأنه إذا كان عقلا بما – وفى نسخة « ما » – هو مفارق لغيره ، فما – وفى نسخة « فيما » – هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلا .

وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم ، كالحال فى العقل الإنسانى ، إذ – فى نسخة « إذا » – كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هى فى غير هيولى :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

ووجود معقول .

وأن نسبة الوجود – وفى نسخة « وجود » – المحسوس من الوجود – وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » – المعقول ، هى نسبة المصنوعات – وفى نسخة « للمصنوعات » – من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادىء .

وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس .

ولما – وفى نسخة « فلما » – قايسوا .

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنسانى .

رأوا أن هذه العقول ، أشرف من العقل الإنسانى ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى ، فى أن معقولاتها – وفى نسخة « معلولاتها » – هى صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها . هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها .

كما أن العقل الإنسانى – وفى نسخة بدون كلمة « الإنسانى » – إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – هو ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – يدركه – وفى نسخة « يدرك » – من صور الموجودات ونظامها – وفى نسخة « من الموجوات : صورها ونظامها » –

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هى علة للعقل الإنسانى ، إذ – وفى نسخة « إن » – كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشىء الموجود بصورته .

وأما تلك – وفى نسخة بدون كلمة « تلك » – فمعقولاتها – وفى نسخة « فمعلولاتها » – هى العلة فى صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب فى الموجودات إنما هو – وفى نسخة « هى » – شىء تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذى فى العقل الذى – وفى نسخة « العقل الإنسانى » – فينا – وفى نسخة « فيها » – فإنما هو تابع – وفى نسخة « هى نافع » – لما – وفى نسخة « بما » – يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جدًّا ، لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذى فى الموجودات ، لايدركه العقل – وفى نسخة « ندركه بالعقل » – الذى فينا .

* * *

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة – وفى نسخة « المحسوسات » – مراتب فى الوجود :

أخسها وجودها فى المواد .

ثم وجودها فى العقل الإنسانى أشرف من وجودها فى المواد ، ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الإنسانى .

ثم لها أيضاً فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها

* * *

ولما نظروا أيضاً إلى الجرم السماوى ، ورأوا الحقيقة ــ وفى نسخة « ورأوا أنه » ــ جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد .

له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية .

وهى نقلته بجميع ــ وفى نسخة « لجميع » ــ جسده .

وهذه الحركة هى الحركة اليومية .

ورأوا أن سائر الأجرام ــ وفى نسخة « الأجسام » ــ السماوية ، وحركاتها ــ وفى نسخة « حركاتها » وفى أخرى « حركتها » ــ الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد ــ وفى نسخة بدون كلمة « الواحد » ــ الجزئية ، وحركاتها ــ وفى نسخة « وحركاته » ــ الجزئية .

فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض .

ورجوعها إلى جسم واحد .

وغاية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ، وهو ــ وفى نسخة « هو » وفى أخرى « هذا » ــ العالم ــ وفى نسخة « تدبير العالم » ــ بأسره .

أنها ترجع إلى مبدأ ــ وفى نسخة « لمبدأ » وفى أخرى « إلى المبدأ » ــ واحد ، كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم مصنوعاً واحداً ، فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة ــ وفى نسخة « رئيسية » ــ .

فاعتقدوا لمكان هذا :

أن تلك المبادىء المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق ، هو السبب فى جميعها .

وأن الصور ــ وفى نسخة « الصورة » ــ التى فى ــ وفى نسخة « من » ــ هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذى فيه هو.

أفضل الوجودات – وفى نسخة « الموجودات» – التى للصور ، والنظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب فى سائر النظامات والترتيبات التى – وفى نسخة « الذى» – فيما دونه – وفى نسخة « يضادونه » – .

وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه . فى القرب والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله – وفى نسخة « بتعقله » – ذاته يعقل جميع الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهره ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ، والترتيب ، والنظام ، الذى فى العقل الأول .

وأن تفاضلها إنما هو فى تفاضلها فى هذا المعنى .

ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .

ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .

أعنى أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .

من الموجودات فى مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .

فمن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .

وإن الذى يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ، لأنه معلول ، ولو عقله لعاد المعلول علة .

واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه :

فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .

أعنى بتخليقها — وفى نسخة « بتعليقها » — .

ومنه ما هو علة لذاته : وهو العقل الإنسانى بجملته .

* * *

فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء .

والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم .

فإذا تؤملت : فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة — وفى نسخة « أهل المسألة » وفى أخرى « أهل تلك الملة » — .

أعنى المعتزلة أولا .

والأشعرية ثانيا .

إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه .

أعنى أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية ، ولا هى فى — وفى نسخة « ولا فى » وفى نسخة بدون « ولا هى » — جسم ، حية ، عاملة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة : سميعة ، بصيرة .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه — وفى نسخة

« المعتزلة وأن هذه » ـ الذات هى :

الفاعلة لجميع ـ وفى نسخة « بجميع » ـ الموجودات .

بلا واسطة .

والعالمة لها بعلم غير متناه . إذ كانت الموجودات غير متناهية .

ونفوا العلل التى ههنا .

وأن هذه الذات ـ وفى نسخة بدون كلمة « الذات » ـ الحية ، العالمة ، المريدة ، السميعة ـ وفى نسخة « السامعة » وفى أخرى « السمعية » ـ البصيرة القادرة المتكلمة ، موجودة مع كل شىء ، وفى كل شىء .

أعنى متصلة به اتصال وجود .

وهذا الوضع ـ وفى نسخة « الظن » ـ يظن به أنه تلحقه شناعات .

وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من جنس النفس ؛ لأن النفس هى ذات ليست ـ وفى نسخة « ليس » ـ بجسم ، حية ، عاملة ، قادرة ، مريدة ، وفى نسخة بدون كلمة « مريدة » ـ سمعية ، بصرة ، متكلمة .

فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من حيث لم يشعروا .

* * *

وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع :

وأظهرها ، على ـ وفى نسخة بدون كلمة « على » ـ القول بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

فيكون ههنا تركيب قديم — وفى نسخة بدون كلمة « قديم » — وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث ، لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .

ووضعوا مع — وفى نسخة « ما » — هذا — وفى نسخة بزيادة « فى » — جميع الموجودات أفعالا جائزة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا — وفى نسخة « يعتقدوا » — أن كل موجود ، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عليه .

وهذا يلزمهم فى العقل ضرورة .

وهم مع هذا يرون فى المصنوعات التى شبهوا بها — وفى نسخة « يشبهون » — بها المطبوعات — وفى نسخة «بالمطبوعات» — نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

* * *

والذى اقتنعوا به فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » وفى أخرى « فى أن » — الكل مثل هذا المبدأ هو — وفى نسخة « وهو » — أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية — وفى نسخة « الطبيعة » — بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو — وفى نسخة « هو فى » — فعل ، فهو صادر عن فاعل مريد قادر — وفى نسخة بدون كلمة « قادر » — مختار — وفى نسخة بدون كلمة « مختار » — حى ، عالم .

وأن طبيعة الفعل – بما هو فعل – تقتضى هذا .

وأقنعوا فى هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، فى الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى – وفى نسخة بزيادة « الذى » – فى الشاهد ، – وفى نسخة بزيادة « أفعالا » وفى أخرى بزيادة «أفعال» – وإنما فاعلها – وفى نسخة « فعلها » – الحى الذى فى الغائب .

فلزمهم – وفى نسخة بدون عبارة « فلزمهم » – أن لا يكون فى الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد – وفى نسخة « الشاهد » – من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ؟ ليت شعرى ؟ ! – وفى نسخة « فليت شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » – حصل لهم هذا الحكم على الغائب ؟

والطريق الذى سلكوه – وفى نسخة « سلكوا » – فى إثبات هذا الصانع ، هو أن وضعوا أن المحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

فيستمر – وفى نسخة « فيمر » – الأمر ضرورة – وفى نسخة بدون كلمة « ضرورة » – إلى محدث قديم .

وهذا صحيح . لكن ليس ببين – وفى نسخة « يتبين » – من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً .

فلذلك يحتاج أن – وفى نسخة « إلى أن » – يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديماً ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

* * *

وليس يكفى فى ذلك بيانهم .

أن العالم – وفى نسخة «للعالم» – محدث – وفى نسخة « يحدث» – إذ قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – يمكن أن يقال :

إن المحدث له هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو» – جسم قديم ليس فيه شىء من الأعراض التى استدللتم – وفى نسخة « استدلوا » – منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ، ولا من غير ذلك .

مع أنكم – وفى نسخة « أنهم » – تضعون مركباً قديماً .

ولما وضعوا : أن الجسم السماوى مكون – وفى نسخة « يكون » – وضعوه على غير الصفة التى تفهم من الكون فى الشاهد ، وهو أن يكون :

من شىء .

وفى زمان ، ومكان .

وفى صفة من الصفات .

لا فى كليته ، فإنه – وفى نسخة « لأنه » – ليس فى الشاهد جسم يتكون – وفى نسخة « مكون » – من لاجسم .

ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد ، إنما فعله أن – وفى نسخة بدون عبارة « الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن » – يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .

أعنى الموجود .

إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشىء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف – وفى نسخة « يخالف » – له .

فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .

كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] الآية .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .

فلذلك إذا سلم لهم :

أن السموات محدثة .

لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما – وفى نسخة « مما » – الكتاب العزيز ، فى غير ما آية ، مثل – وفى نسخة « آية فى » – قوله تعالى :

[أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ، كَانَتَا رَتْقاً] الآية .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

* * *

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته، إن اعتقدوا . أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :

أنه بسيط .

كما يعتقدون فى الجوهر الذى لا يتجزأ .

* * *

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو .

عندهم إسطقس الأجسام .

ـ وفى نسخة « للأجسام » ـ .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ .

وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده ، فإنه لا يعود .

نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ،

والحار ـ وفى نسخة « أو الحار » ـ بارداً .

والبارد حاراً .

ولذلك قالت – وفى نسخة « قال » – المعتزلة :

إن العدم – وفى نسخة « المعدوم » – ذات ما .

إلا أنهم – وفى نسخة « لأنهم » – جعلوا هذه الذات متعرية – وفى نسخة « متغيرة » – من صفة الوجود ، قبل كون العالم.

* * *

والأقاويل التى ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .

أنه – وفى نسخة « أن » – لا يكون شيء من شيء .

هى أقاويل غير صحيحة .

وأقنعها أنهم قالوا :

لو كان شيء عن شيء ، لمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ؛ لأنه يوجد وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – ما لا نهاية له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – بالفعل .

وأما – وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « وإنما » – دوراً فليس يمتنع .

مثل أن يكون :

من الهواء نار .

ومن النار هواء .

إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – والموضوع أزليًا – وفى نسخة « أزلى » –.

فإن معتمدهم – وفى نسخة « معتقدهم » – فى حدوث الكل ، هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ؛ للحوادث لا يخلو عن الحوادث – وفى نسخة « الحدوث » – .

فهو حادث – وفى نسخة بدون عبارة « والكل. . . . حادث» – .

وأحد ما – وفى نسخة « وما » – يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :

أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد . هو حادث ، على أنه حادث من شىء ، لا من لا شىء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شىء .

وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .

وهو الذى يسمونه المادة الأولى .

ليس يخلو عن الجسمية .

والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .

والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما مالا يخلو عن حوادث ، هى واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .

ولهذا – وفى نسخة « ولذلك » – لما شعر بهذا المتكلمون – من الأشعرية – أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهذا – أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها[1] .

---

(١) نقد دليل المتكلمين على وجود الله .

أى لا أول لها ولا آخر .

وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

* * *

فهذه ونحوهاهى – وفى نسخة « هو » – الشناعات التى تلزم وضع هؤلاء .

وهى أكثر كثيراً من الشناعات – وفى نسخة « الشناعة » – التى تلزم الفلاسفة .

* * *

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذى هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسيط .

وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس – وفى نسخة «يحسن» – من فعل الأشياء بعضها فى بعض .

وأقوى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى :

أن الفاعل لو كان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول .

والمحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .

وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .

والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا .

لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

* * *

وأيضاً فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التى منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً – وفى نسخة بدون كلمة « ذات » – ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات.

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس ، وهذا الوجود ؛ فرق .

إلا أن النفس هى فى جسم .

وهذا الموجود هو نفس ليس فى جسم .

وما كان بهذه الصفة ، فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج – وفى نسخة « محتاج » – إلى مركب ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شىء مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته .

لأن التكوين الذى هو فعل المكون – وفى نسخة « الكون » وفى أخرى « المتكون » – ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالجملة : فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلا ، لأن التركيب شرط فى وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشىء هو علة فى شرط وجوده . لأنه كان يلزم أن يكون الشىء علة نفسه – وفى نسخة « لنفسه » –

* * *

ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدأ الأول ، راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ، لكثير من الموجودات .

مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزليًّا ، وغير ذلك .

أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، فى المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتزلة .

* * *

فقد ذكرنا الأمور التى حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات فى المبدأ الأول .

والشناعات التى تلزم الفريقين – وفى نسخة بدون عبارة « إلى مثل . . . الفريقين » – ،

أما التى تلزم – وفى نسخة « الذى يلزم » – الفلاسفة ، فقد – وفى نسخة « فهو » – استوفاها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى – وفى نسخة « وعن بعضها سيأتى » – بعد .

وأما التى تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن فى هذا الكلام إلى أعيانها – وفى نسخة بدون عبارة « إلى أعيانها » –

* * *

ولنرجع إلى تمييز – وفى نسخة « تميز » – مرتبة قول قول من الأقاويل التى يقولها هذا الرجل فى هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيده من التصديق ، على ما شرطنا .

و إنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة . التى حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات فى مبادئ الكل . لأن منها — وفى نسخة « فيها » — يتأتى جوابهم لخصومهم . فيما يلزمونهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التى تلزم المتكلمين أيضاً ، لأن من العدل أن يقام بحجتهم فى ذلك . ويناب منهم . إذ لهم أن يحتجوا بها .

ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه — وفى نسخة « لخصومهم » — بمثل ما يأتى لنفسه .

أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم — وفى نسخة « منهم » — من الحجج .

النوع الذى يقبله لنفسه .

فنقول : أما ما شنعوا به من أن :

المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما — وفى نسخة « وإنما » — كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذى يضعون — وفى نسخة « الذين يضعون » وفى أخرى « المعنى هو » — أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود . وإنه العقل — وفى نسخة « وإن هو العقل » — الذى هو علة للموجودات ، لا بأنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « لا أنه » — يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله — وفى نسخة بزيادة « لا » — كالحال فى العقل منا .

فمعنى قولهم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بل بالجهة التى لا يعقلها بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » وفى أخرى « به » — عاقل — وفى نسخة بدون كلمة « عاقل » — موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو ، لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى — وفى نسخة « الكلى الجزئى » — معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد — وفى نسخة « وفاسد » — .

وسنبين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها .

على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسألة .

وسنبين أنها مسألة مستحيلة فى حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو — وفى نسخة بدون كلمة « لو » — عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم :

أن يكون عقله كائنا فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف — وفى نسخة « الأفضل » — بالأخس .

ولو كانت ذاته غير عاقلة — وفى نسخة « غير معقولات » — الأشياء ونظامها :

لكان ههنا عقل — وفى نسخة « عقلا » — آخر ، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام .

وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان — وفى نسخة « مستحيلان » وفى أخرى « مستحيلين » — للزم أن يكون ما يعقله ذاته — وفى نسخة « من ذاته » — هو — وفى نسخة « هى » — الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

* * *

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى — وفى نسخة « من » — الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون — وفى نسخة « النفس » — فإن اللون نجد — وفى نسخة « يوجد » — له مراتب فى — وفى نسخة « من » — الوجود ، بعضها أشرف من بعض .

وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده فى البصر ، وذلك أن هذا الوجود هو — وفى نسخة « وهو » — وجود للون — وفى نسخة « اللون » — مدرك لذاته — وفى نسخة « ذاته » — .

والذى له فى الهيولى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك لذاته .

وقد تبين أيضاً فى علم النفس .

أن للون — وفى نسخة « اللون » وفى أخرى « لللون » — وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية — وفى نسخة « الخيالة » وفى أخرى « الخيالية » — وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن ــ وفى نسخة « نبين أنه » وفى أخرى « ليس » ــ له فى القوة الذاكرة ــ وفى نسخة « الدراكة » ــ وجود أشرف من وجوده فى القوة الخيالية ــ وفى نسخة « الخالية » ــ .

وله ــ وفى نسخة « وأن له » ــ فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات ــ وفى نسخة « الموجودات » ــ .

* * *

وكذلك نعتقد أن له فى ذات ــ وفى نسخة بدون كلمة « ذات » وفى أخرى « ذاته » وفى رابعة « ذا » ــ العلم ــ وفى نسخة « المبدأ » ــ الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف ــ وفى نسخة بدون عبارة « من جميع . . . وجود أشرف » ــ منه .

* * *

وأما ما حكاه عن ــ وفى نسخة « من » ــ الفلاسفة فى ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفى عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ . من تلك المبادئ ، فشىء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .

ولذلك لا يلفى ــ وفى نسخة « يكفى » ــ التحديد الذى ذكره فى كتب القدماء .

* * *

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة ، فائضة عن المبدأ الأول .

وأن ــ وفى نسخة « فإن » ــ بفيضان هذه القوة الواحدة ، صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلا واحداً — وفى نسخة « واحد» — كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً — وفى نسخة « موجوداً » — بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمرٌ ، أجمعوا عليه ، لأن السماء عندهم بأسرها هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التى لجميعها — وفى نسخة « تجمعها » — هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان .

والحركات التى لأجزاء السماء ، هى كالحركات الجزئية التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً — وفى نسخة بدون كلمة « واحداً » — وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً — وفى نسخة بدون عبارة « وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً » — وهو سلامة — وفى نسخة « ملامة » — الحيوان .

وهذه القوى — وفى نسخة « القوة » — مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — واجباً أن يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية فى جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ، حتى قيل فى الأجسام الموجودة فيه :

إنها جسم واحد .

وقيل : فى القوى الموجودة فيه : إنه قوة واحدة

وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .

فباضطرار أن يكون حالها .

فى أجزائه الحيوانية .

وفى قواها المحركة النفسانية والعقلية .

هذه الحال .

أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية — وفى نسخة .

بزيادة « وهى سارية فى الكل سرياناً واحداً » — بها ارتبطت

جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهى سارية فى ;

الكل سريانا واحداً .

ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .

وعلى هذا يصح القول :

إن الله خالق — وفى نسخة « خلق » — كل شىء وممسكه ، وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية — وفى نسخة بدون كلمة « الآية » — .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة، فى أشياء كثيرة ، أن يكون فى تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :

إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولا ، واحد .

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذى فى غير هيولى .

بالفاعل الذى فى الهيولى — وفى نسخة « هيولى » — .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذى فى غير هيولى .

والذى فى هيولى .

فباشتراك — وفى نسخة « باشتراك » وفى أخرى « فاشتراك » — الاسم .

فهذا — وفى نسخة « بهذا » وفى نسخة بدونهما — يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادىء المفارقة إنما هو فيما يتصور منه — وفى نسخة بزيادة « شىء واحد » — .

وليس يمتنع أن يكون هو — وفى نسخة « وهو » — شيئاً — وفى نسخة « يتصور شيئاً » — واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع — وفى نسخة « ممتنعاً » — فى الكثرة أن تتصور — وفى نسخة بزيادة « منه » — تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، فى حركتها اليومية ، تتصور هى — وفى نسخة « وهى » — وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه ، فإنها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها — وفى نسخة « حركاتهم » وفى أخرى « حركتهم » — عن محركين :

مختلفين من جهة .

متحدين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها — وفى نسخة « حركاتهم» — بحركة الفلك الأول ، فإنه كما أنه ، لو توهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ، قد ارتفع ، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر فى الفلك فى أجزائه — وفى نسخة « وأجزائه » — وقواه المحركة .

وبالجملة : فى مبادىء العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .

وبعضها مع بعض .

* * *

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة — وفى نسخة « بالمرتبة » — الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم .

وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة ، إنما ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو الموقف — وفى نسخة « الموجب » — الواحدة واحدة ، من تلك الرئاسات ، على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى، التى فى العالم ، مع سائر الرئاسات .

* * *

وتبين عندهم أن الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذى يعطى الوجود ، لأن الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات .

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو — وفى نسخة « هذا » — هو الذى يعطى الصورة .

والذى يعطى الصورة هو الفاعل .

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات — وفى نسخة « هذا الوجود » — هو — وفى نسخة بدون عبارة « الذى يعطى الصورة . والذى يعطى الصورة هو الفاعل . فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو » — الفاعل — وفى نسخة بدون عبارة « فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل » — .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ فإنه :

فاعل وصورة وغاية

* * *

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو — وفى نسخة « هذا » — الذى يعطيها الوحدانية .

وكانت الوحدانية التى فيها ، هى سبب وجود الكثرة التى تربطها — وفى نسخة « ترتبطها » — تلك الوحدانية .

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل وصورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت .

وذلك – وفى نسخة بزيادة « بين » – :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان ، فبالإرادة .

ولذلك كان :

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

ومؤتمنا من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه :

[إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ]

الآية – وفى نسخة – بدون كلمة « الآية » – .

* * *

وإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التى فى العالم ، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :

أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه – وفى نسخة « منه » – بواسطة ، عند السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق.

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذى أدركه النظار فى الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها فى الموضع — وفى نسخة « الوضع » وفى أخرى « الموضوع » — هو أنهم — وفى نسخة « هم أنهم » وفى أخرى بدونها — رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف مما تحته ، وأن سائر الأفلاك تابعة له فى حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان .

* * *

ولقائل — وفى نسخة « وللقائل » — أن يقول : لعل الترتيب الذى فى هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب فى المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعنى — السيارة ، حركاتها — وفى نسخة « وحركاتها» — من أجل حركة — وفى نسخة « حركات » — الشمس ، فلعل المحركين لها إنما وفى نسخة بدون عبارة « إنما » — يقتدون — وفى نسخة « يغترون » وفى أخرى « يقترن » وفى رابعة « يقترون » وفى خامسة «يعتقدون » — فى

تحريكاتهم — وفى نسخة « تحريكاتها » — بحركة الشمس ، وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلفى — وفى نسخة « يكفى » — وفى هذا المطلب مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلق — وفى نسخة « والأغلب » — .

وإذ — وفى نسخة « وإذا » — قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — كنا بسبيله .

* * *

[٩٢] — قال أبو حامد :

الثانى : — وفى نسخة « الجواب الثانى ، قال أبو حامد » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف — وفى نسخة « حاذر » — من لزوم الكثرة ؛ إذ قال فيه :

يعقل غيره — وفى نسخة « به » بدل « يعقل غيره » —

للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا — وفى نسخة « فهذا » — لازم فى المعلول الأول .

فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره — وفى نسخة « لو عقل الأول أو غيره » — لكان ذلك غير ذاته ، ولا فتقر إلى علة غير علة ذاته — وفى نسخة « علة هى غير ذاته » — ولا علة إلا علة ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « ولا علة إلا علة ذاته » — وهو المبدأ الأول .

فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته .

وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ — وفى نسخة « يعقل المبدأ » —

قلنا : ازمه ذلك اعلة ؟ — وفى نسخة « بعلة ؟ » — أو لغير — وفى نسخة « بغير » — علة ؟

فإن كان لعلة — وفى نسخة « بعلة » — فلا علة إلا المبدأ الأول : وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد . وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثانى — وفى نسخة « الثانى » — كيف يصدر منه ؟

وإن لزم بغير علة . فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة — وفى نسخة بدون كلمة « كثيرة » — وليلزم منها الكثرة .

فإن لم يعقل هذا : من حيث إن واجب الوجود . لا يكون إلا واحداً .

والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفتقر إلى علة .

فهذا اللازم فى حق المعلول : إن كان واجب الوجود ، بذاته ، فقد بطل قولهم :

واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له : فلا يعقل وجوده — وفى نسخة « وجود » —

وليس هو من ضرورة المعلول الأول : لكونه ممكن الوجود ؛ فإن إمكان الوجود ضرورى فى كل معلول .

أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً فى وجود — وفى نسخة « وجوب » — ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً فى وجود ذاته .

بل لزوم العلم بالمعلول . أظهر من لزوم العلم بالعلة

* * *

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا مخرج عنه — وفى نسخة « منه » —

* * *

[٩٢] ــ قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل ــ وفى نسخة «لا يعقل» ــ من ذاته ــ وفى نسخة بدون عبارة «من ذاته» ــ ما هو له علة ، لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته ــ وفى نسخة بدون عبارة « ما هو علة له... من ذاته » ــ أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلا ناقصاً .

وأما اعتراض أبى حامد ــ وفى نسخة «وأما ما اعترض أبو حامد» ــ على هذا ، فمعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك :

لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان ــ وفى نسخة بزيادة « ذلك » ــ لعلة ، لزم أن يكون للأول ــ وفى نسخة « الأول » ــ علة. ولا علة للأول ــ وفى نسخة « له » ــ .

وإن كان لغير علة ، وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم ــ وفى نسخة بدون كلمة « لم » ــ يعلمها .

فإن لزمت عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ، لأن واجب الوجود لا يكون ــ وفى نسخة « لم يكن » وفى أخرى « لا يمكن » ــ إلا واحداً .

والذى يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .

والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .

وأن ــ وفى نسخة « وإن لم » ــ يعلم معلوله .

* * *

[٩٣] — قال :

وإذا كان كون المعلول عالمًا بالعلة ، ليس من ضرورة وجوده ، فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها — وفى نسخة « معلولها » —

* * *

[٩٣] — قلت : هذا كلام — وفى نسخة « الكلام » — سفسطائى . فإنه إذا فرضنا العلة عقلا . ويعقل معلوله ، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس — وفى نسخة « كنفس » — ذاته ، إذ كان صدور المعلول عنه ، شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه — وفى نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه » — لا لعلة . بل لذاته ، يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة ، صدر عنها كثرة .

* * *

وما وضع فى هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — صادق فى المعلول المركب ، فليس — وفى نسخة « وليس » — يمكن أن يوجد شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » — مركب ، وهو أزلى .

فكل — وفى نسخة « بل » — ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو محدث .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، فى غير ما موضع — وفى نسخة « وضع » — من كتبه .

وسيبين — وفى نسخة « وسنبين » — هذا من قولنا بعد، بياناً أكثر عند التكلم فى واجب الوجود .

وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو — وفى نسخة « فهذا » — والممكن — وفى نسخة « الممكن » — الوجود ، مقول — وفى نسخة « معلول » — باشتراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التى منها ظهر حاجة — وفى نسخة « حالة » — الممكن .

* * *

[٩٤] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : — وفى نسخة « الاعتراض الثالث : قال أبو حامد » — هو — وفى نسخة « وهو » — وفى أخرى « و » — أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره

فإن كان — وفى نسخة بزيادة « عينه ، فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان » — غيره ، فليكن كذلك فى المبدأ ، ويلزم — وفى نسخة « فيلزم » — منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فإذن ليس فيه — وفى نسخة « فيه » وفى أخرى « فيه فإذن ليس فيها » وفى رابعة « ويلزم فيه » وفى خامسة « ويلزم » — تربيع ولا — وفى نسخة « لا » — تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته — وفى نسخة « عقله ذاته » وفى أخرى « يعقل ذاته » — وعقله نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « وعقله نفسه » — وعقله — وفى نسخة « ويعقل » وفى أخرى بدونهما — مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته – وفى نسخة بدون عبارة « بذاته » – ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يظهر – وفى نسخة « يتعرف » وفى أخرى « يعرف » – تعمق هؤلاء فى الهوس .

* * *

[٩٤] – قلت : الكلام ههنا فى العقول ، هو فى موضعين :

أحدهما : فيما يعقل – وفى نسخة « يعلل » –

وما لا يعقل .

وهى مسألة خاض فيها القدماء .

* * *

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم – وفى نسخة « فيوهم » – أنه رد على جميعهم .

وهذا كما قال ، تعمق ممن قاله – وفى نسخة « قال » – فى الهوس .

وليس يلقى – وفى نسخة – بدون كلمة « يلفى» – هذا القول لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا من أن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست فى الفلاعلات التى هى صور فى مواد ، كالحال فى الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة .

فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ، ولا ههنا شيئان :

أحدهما : ذات :

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك – وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » – لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .

أعنى فى الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها – وفى نسخة بدون كلمة « وجودها » – بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كونها معلولة ، هو نفس – وفى نسخة « بنفس » – جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالحال فى المعقولات المادية – وفى نسخة « النارية » – .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته فى الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا فى هذه الإضافة .

ولذلك – وفى نسخة بزيادة « الحدث » – كانت المجردة من الهيولى ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصور المفارقة للمواد – وفى نسخة « المراد » – .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين فى كتاب النفس .

* * *

[٩٥] – قال أبو حامد : – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – : الاعتراض الرابع : أن يقال – وفى نسخة « نقول » – : التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم .

فلا بد — وفى نسخة بدون عبارة « فلا بد » — لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست — وفى نسخة « وليس » — كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة — وفى نسخة « مفتعلة » — للأخرى — وفى نسخة « للأجزاء » — حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر — وفى نسخة « أحدهما بواسطة الآخر » — من غير علة أخرى زائد — وفى نسخة « زائد » — عليها — وفى نسخة « عليه » — .

[٩٥] — قلت الذى يقوله ، أن الجسم السماوى ، هو عندهم مركب من :

مادة وصورة ونفس

فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه — وفى نسخة « منه » — الفلك — وفى نسخة بدون كلمة « الفلك » — أربعة معان :

معنى : تصدر عنه الصورة .

ومعنى : تصدر عنه الهيولى ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك — وفى نسخة « الفلك » — الثانى .

فيكون فيه تربيع ضرورة .

* * *

والقول بأن الجسم السماوى مركب من :

صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالوا فيه : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال — وفى نسخة « قاله » — ابن سينا ، لكان مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا لكان التربيع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى — وفى نسخة « إن الوجه إن الذى » — به هذه الصور ، بعضها — وفى نسخة « وبعضها » — أسباب لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولما دونها — وفى نسخة « دونه » — .

وكون — وفى نسخة « ويكون » — السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٦] – قال أبو حامد :

الوجه الثانى : – وفى نسخة « الوجه الثانى : قال أبو حامد » وفى أخرى « الثانى » –

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص فى الكبر – وفى نسخة « الكبير » – فاختصاصه – وفى نسخة « واختصاصه » – بذلك القدر ، من بين سائر المقادير – وفى نسخة « الأفلاك » – زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته – وفى نسخة « بذاته » – ممكناً أصغر منه ، أو أكبر – وفى نسخة « وأكبر » –

فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ، لا كوجود العقل ؛ فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير .

فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا – وفى نسخة بحذف كلمة « إلا » – إلى علة بسيطة .

[٩٦] – قلت : معنى هذا القول أنهم – وفى نسخة ، بدون عبارة « أنهم » – إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو فى نفسه – وفى نسخة ، بدون عبارة « فى نفسه » – غير بسيط .

أعنى – وفى نسخة « يعنى » – أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثانى : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد ، فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم — وفى نسخة « عنهم » — فإنما تصدر الصورة الجوهرية .

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله — وفى نسخة بدون عبارة « كله » — عندهم فى الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هى بسيطة ، لا تقبل الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين — وفى نسخة « صادرين » — عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جداً .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة — وفى نسخة بدون عبارة « والصورة » — المركب منهما جميعاً .

أعنى المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة — وفى نسخة « الصور » — فى الهيولى ، لكان يفعلها فى شىء ، لا من شىء .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة

* * *

[٩٧] — قال أبو حامد : مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه — وفى نسخة « بسببه لأنه » — لو كان أكبر منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » — لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى .

ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام — وفى نسخة « النظام » — المقصود .

[٩٧] — قلت : يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلا جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين — وفى نسخة « الوضعين » — لم يحصل النظام المقصود ههنا ، ولا — وفى نسخة « ولما » — كان تحريكه لما ههنا تحريكا طبيعيا ، بل كان :

إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا ، لا أن — وفى نسخة « لأن » — الكبر كان يكون فضلا . كما قال أبو حامد .

بل الكبر والصغر كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عند هما — وفى نسخة « عنده » — .

* * *

[٩٨] — قال أبو حامد : رادًّا على الفلاسفة :

فنقول : وتعين — وفى نسخة « وتعيين » وفى أخرى « وتغير » وفى رابعة « وعين » — جهة النظام .

هل هو كاف فى وجود ما به — وفى نسخة « فيه » — النظام ؟ .

أم يفتقر إلى علة موجدة ؟ — وفى نسخة « موجودة » وفى أخرى « موجودة وجدة » —

فإن كان كافياً ، فقد استغنيتم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون — وفى نسخة « يكون » — النظام فى هذه الموجودات اقتضى هذه — وفى نسخة « اقتضى بين » — الموجودات — وفى نسخة بدون عبارة» اقتضى هذه الموجودات » — بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص — وفى نسخة « فى الاختصاص » — بالمقادير — وفى أخرى بدون عبارة « للاختصاص بالمقادير » — بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب — وفى نسخة « التركيب » —

[٩٨] — قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن فى الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن يصدر عن فاعل واحد، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .

أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة — وفى نسخة « صورته » — الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى — وفى نسخة « على » — هذا الرأى ، فليس تصدر الأعراض — وفى نسخة « الأفعال » — التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولا ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة ، لا على أصول المتكلمين .

* * *

وأظن أن المعتزلة ترى — وفى نسخة « ترو » وفى أخرى «لا ترى» — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ههنا أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صدوراً أوليًّا ، كما تراه الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب — وفى نسخة « الواحد سبباً » وفى أخرى « يكون الواحد سبباً » — لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء — وفى نسخة « لأشياء » — الحاملة للنظام ؟

فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٩] — قال أبو حامد :

الوجه الثالث — وفى نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفى أخرى « قال الوجه الثالث » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن الفلك الأقصى ، انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو :

إما أن يكون — وفى نسخة « كان » — جميع أجزاء الفلك الأقصى ، متشابهـاً ؛ فلم يلزم — وفى نسخة « فلم لزم » — تعين — وفى نسخة « تغير » وفى أخرى « تعيين » — نقطتين من بين سائر النقط ، لكونهما قطبين ، أو اجزاؤهما مختلفة ، ففى بعضها خواص ليست — وفى نسخة « ليس » — فى البعض .

فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط . والبسيط لا يوجب .

إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهـاً فى المعنى ، وهو الخلو عن الخواص المميزة .

وهذا أيضاً لا مخرج منه — وفى نسخة « عنه » —

* * *

[٩٩] — قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ؛ وهو مركب من صورة ومادة . وبهذا يقولون فى الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة .

والثانى : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة — وفى نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » — بالقوة — وفى نسخة « بالمادة » وفى أخرى بدونهما — وهى الأجرام السماوية .

والبسيط — وفى نسخة « والبسيطة » — أيضاً يقال على ما حد — وفى نسخة « ما وجد » وفى أخرى « ما مأخذ » — الكل والجزء منه واحد . وإن كان مركباً من الإسطقسات الأربعة .

والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع :

كاليمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .

والكرة بما هى كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود . به تختلف — وفى نسخة « تخالف » — كرة كرة .

وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هى بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة .

وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين — وفى نسخة « القطبين » — ليس هو أى جزء اتفق من الكرة — وفى نسخة « الكثرة » — بل هو جزء محدود بالطبع ، فى كرة كرة .

ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز — وفى نسخة « مركز » — بالطبع ، بها تختلف ، فهى غير متشابهة فى هذا المعنى .

وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة فى هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة — وفى نسخة « مركبة » وفى أخرى « مركبة مختلفة » — الطبائع .

ولا أن يكون الفاعل لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهى واحدة .

* * *

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت ، ممكن أن تكون مركزاً ، وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح فى الأكر الصناعية ، لا فى الأكر الطبيعية .

وليس يلزم عن وضع – وفى نسخة بزيادة « هذه » – أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً .

وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل – وفى نسخة « فاعلا » وفى أخرى بدونهما – كثيراً ، إلا – وفى نسخة « لا » – أن يوضع أنه ليس – وفى نسخة بزيادة «يلزم» – فى الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل فاعل واحد؛ لأن – وفى نسخة « لا » – ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الإلهى .

والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .

فما أكذب هذه القضية .

إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم – وفى نسخة « ذا فهم » وفى أخرى « إذ فهم » وفى رابعة « على ما فهم » وفى خامسة « إذا فهم منه » – ما فهم – وفى نسخة بدون عبارة « ما فهم » – ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول .

* * *

[١٠٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل — وفى نسخة بدون كلمة « لعل » — فى المبدأ أنواعًا — وفى نسخة « أنواع » — من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر — وفى نسخة « يظهر » — لنا — وفى نسخة بزيادة « منها » وفى أخرى بزيادة « أنها » — ثلاثة أو أربعة . والباقى لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى أن مبدأ الكثرة كثرة، وأن الواحد لا يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — كثير — وفى نسخة « كثرة » —

* * *

[١٠٠] — قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن فى المعلول الأول كثرة لا نهاية لها .

وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم :

من أين جاءت فى المعلول الأول كثرة ؟

وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك — وفى نسخة « كيف » — يلزمهم — وفى نسخة « يلزم » — أن الكثير لا يصدر عن الواحد — وفى نسخة « الفاعل » — .

فقولكم — وفى نسخة « فقولهم » — :

إن الواحد — وفى نسخة « الفاعل » — لا يصدر منه إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك يلزمهم . . . لا يصدر عنه إلا » — واحد. يناقض قولكم — وفى نسخة « قولهم » — .

إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول .

فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

* * *

والعجب كل العجب . كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا – لأنهما – وفى نسخة « لأنهم » – أول من قال هذه الخرافات[1] فقلدهما – وفى نسخة « فقلدوهما » – الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة .

لأنهم – إذا قالوا : إن الكثرة التى فى المبدأ الثانى : إنما هى مما يعقل من ذاته . وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين .

أعنى – وفى نسخة « أو » – صورتين .

فأىٌّ ليت شعرى هى – وفى نسخة « فليت شعرى أى هى » – الصادرة عن المبدأ الأول ؛

وأىٌّ هى الغير صادرة – وفى نسخة « الصادرة » – ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية – وفى نسخة « ضرورياً » – .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – ليس فى الطبائع الضرورية

(١) ابن رشد يتهم « الفارابى » و « ابن سينا » بالتخريف .

ـ وفى نسخة « الضرورة » ـ إمكان أصلا ، كانت ضرورية ـ وفى نسخة « غير ضرورية » ـ بذاتها ، أو بغيرها .

* * *

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهى كلها أمور دخيلة ـ وفى نسخة « دخلية » ـ فى الفلسفة ـ وفى نسخة « الفلاسفة » ـ ليست جارية على أصولهم . وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبى ، فضلا عن الجدلى .

ولذلك يحق ـ وفى نسخة « يلحق » وفى أخرى « يحق » ـ ما يقول أبو حامد فى غير ما ـ وفى نسخة بدون عبارة « غير ما » وفى أخرى « غير هذا » ـ موضع ـ وفى نسخة « وضع » ـ من كتبه .

إن علومهم الإلهية هى ـ وفى نسخة بدون كلمة « هى » ـ ظنية .

* * *

[١٠١] ـ قال أبو حامد :

قلنا : فإذا ـ وفى نسخة « إذا » ـ جوزتم هذا ، فقولوا ـ وفى نسخة « فقلنا » : إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آلافا ـ وفى نسخة « ألفاً » ـ صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر ـ وفى نسخة « يقصر » ـ على جرم الفلك الأقصى ـ وفى نسخة بدون عبارة « الأقصى » ـ ونفسه ؛ بل يجوز أن يكون قد صدر ـ وفى نسخة « صدرت » ـ منه :

جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية ، بأنواع ـ وفى نسخة « وأنواع » ـ كثيرة ـ وفى نسخة « كثرة » ـ لازمة فيها ـ وفى نسخة « عنها » وفى نسخة بدونهما ـ لم يطلعوا ـ وفى نسخة « نطلع » ـ عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

[١٠١] – قلت هذا اللزوم هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هى الوحدانية التى بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة فى المعلول الأول غير محدودة ، لم يخل أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها – وفى نسخة « منه » – .

أو مساوية لها – وفى نسخة « له » – .

فإن كانت أقل ، فحينئذ يلزم – وفى نسخة « يلزمهم » – أن يدخلوا ثالثاً – وفى نسخة « مبدأ ثالثاً » – وفى أخرى « ادخالا ثالثاً » – .

أو يكون – وفى نسخة « ويكون » – شىء بلاعلة .

وإن كانت – وفى نسخة بدون عبارة « أقل فحينئذ . . . وإن كانت » – مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم – وفى نسخة « يلزم » – أن يدخلوا مبدأ ثالثاً ، ولكن تكون – وفى نسخة « لكون » – الكثرة الواردة – وفى نسخة « الواحدة » وفى أخرى « الموجودة » – فيه فضلا .

* * *

[١٠٢] — قال أبو حامد :

ثم — وفى نسخة « و » — يلزم عنه — وفى نسخة «منه» وفى أخرى« عليه » — الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال : إنها لازمة ، لا بعلة — وفى نسخة « لعلة » وفى أخرى« علة » — مع أنها ليست ضرورية فى وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت — وفى نسخة « لزمته » — ولا يدرى عددها .

وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثانى ، بل لا معنى لقولنا :

مع الأول ، والثانى .

إذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا مكان .

فما لا يفارقهما فى مكان وزمان ، ويجوز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » —

* * *

[١٠٢] — قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة فى المعلول الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة ، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع — وفى نسخة « موضع » — علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلا وجود شىء مع العلة الأولى ، بلا علة ، فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هى متحدة فى المعنى ، وليس يفترق أحدهما — وفى نسخة « وأحدهما » وفى أخرى « ولا أحدهما » — من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شىء بلا علة ، لم تختص إحدى العلتين به .

أعنى الأولى أو — وفى نسخة « و » — الثانية .

بل يكفى فى ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن وضعه مع الثانية — وفى نسخة بدون كلمة « الثانية » — .

* * *

(١٠٣) — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة فى المعلول الأول ، إلى هذا الحد ؛ فلهذا أكثرنا الوسائط .

ثم قال ، راداً على الفلاسفة — وفى نسخة « عليهم » وفى ثم أخرى « رداً عليهم » — :

قلنا : — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — قول القائل — وفى نسخة « وأما قولكم — : يبعد ، هذا — وفى أخرى بزيادة « هو » وفى ثالثة « فهو » — رجم ظن — وفى نسخة « بالظن » وفى أخرى « ظنى » — لا يحكم به فى المعقولات ، إلا أن يقال — وفى نسخة « نقول » — : إنه يستحيل ، فنقول — وفى نسخة « ونقول » — : لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ — وفى نسخة « المراد » — والفيصل ؟ فمهما — وفى نسخة « ومهما » وفى أخرى « مهما » — جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة ، لازم واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — واثنان وثلاثة — وفى نسخة « وثلث الف » وفى أخرى « وثلث الألف » — فما المحيل لأربعة وخمسة — وفى نسخة « لأربع وخمس » وفى أخرى « لأربع أو خمس » — ؟ وهكذا إلى الألف — وفى نسخة « ألف » — وإلا — وفى نسخة « وآلاف » — فمن يتحكم بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد — وفى نسخة « مراد » —

وهذا أيضاً — وفى نسخة « وأيضا » وفى أخرى « هذا أيضا » — قاطع .

* * *

[١٠٣] — قلت : لو جاوب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة : أن المعلول الأول فيه — وفى نسخة « منه » — كثرة ولا بد .

وأن – وفى نسخة « أن » – كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدانية – وفى نسخة « فوحدانيته» – اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد .

وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً ، هى معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا[1] من هذه اللوازم التى ألزمهم – وفى نسخة بزيادة « بها » – أبو حامد، وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ، ولم يجد مجيباً يجاوبه – وفى نسخة « يجيبه » – بجواب صحيح ، سر بذلك ، وكثر – وفى نسخة « وكثرت » – المحاولات اللازمة ؛ – وفى نسخة « واللازمة » – لهم .

وكل محر – وفى نسخة « ماجر » – بالخلاء – وفى نسخة .
« باطلا » بدل « بالخلاء » – يسر – وفى نسخة بدون .
عبارة « اللازمة . . . يسر » – .
ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .
وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم وضعوا – وفى نسخة «يضعوا» – فى ذلك الواحد الصادر كثرة ، فلزمهم – وفى نسخة « فيلزمهم » – أن تكون تلك الكثرة عن غير علة .

ووضعهم – وفى نسخة «وضعهم» – تلك الكثرة محدودة يحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود – وفى نسخة « بوجود » –

---

(١) إنصاف للغزالى .

الموجودات ، شيء وضعي لا يضطر ــ وفى نسخة « يحتاج » ــ إليه ــ وفى نسخة « إلى » ــ برهان .

وبالجملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك أنه يقال :

لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل ــ وفى نسخة بدون كلمة « كل» ــ من كان قبله من القدماء ، لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئاً .

* * *

وعلى هذا الوجه الذى حكيناه ــ وفى نسخة « حكينا» ــ عنهم تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

* * *

[١٠٤] ــ قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالمعلول ــ وفى نسخة « بالمعنى » ــ الثانى ؛ فإنه صدر منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيف ومائتا ، كوكب .

وهى مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس — وفى نسخة « والنحوسة » — والسعود — وفى نسخة « والسعادة » —

فبعضها على صورة : الحمل ، والثور ، والأسد .

وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى :

فى التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس — وفى نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » —

وتختلف مقاديرها فى ذاتها .

* * *

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا ، لجاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فيكفيها — وفى نسخة « فيكفها » — علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :

علة لصورته .

وعلة لهيولاه .

وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .

أو السعيدة — وفى نسخة « المسعدة » — أو النحسة — وفى نسخة « المنحسة » — ولاختصاصه بموضعه .

ثم لاختصاص جملها — وفى نسخة « خلقها » — بأشكال البهائم المختلفة

وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى العقل — وفى نسخة « المعلول » وفى أخرى « المعقول » وفى رابعة بدونها جميعاً — الثانى ، تصور — وفى أخرى « تصوره » — فى الأول ، ووقع الاستغناء .

[١٠٤] – قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به فى هذا الباب .

وإذا قدرت – وفى نسخة « جووب » وفى أخرى « جووب قدرت» – الجواب – وفى نسخة « بالجواب » – الذى ذكرناه عنهم . لم يلزم شىء من هذه المحالات .

وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد – وفى نسخة « بالواحد » – بالعدد من جهة .

وكثير – وفى نسخة « وكثرة » – من جهة .

وأن الوحدانية منه ، هى علة وجود الكثرة ، فلن – وفى نسخة « فلم » – ينفك من هذه الشكوك أبداً .

* * *

وأيضاً فإن الأشياء تكثر عند الفلاسفة بالفصول – وفى نسخة « بالعقول » – الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً فى الجوهر .

كمية كانت .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى وصورة .

ولا هى مختلفة بالنوع :إذ ليست تشترك عندهم فى جنس واحد ؛

لأنها لو اشتركت فى جنس — وفى نسخة « جسم » — لكانت مركبة ، ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول فى هذه الأشياء ، فلا — وفى نسخة « ولا » — معنى لتكثير القول فيه .

* * *

[١٠٥] — قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول — وفى نسخة بزيادة كلمة « إن » — سلمنا هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون — وفى نسخة « تستحيي » — من قولهم : — وفى نسخة « قولكم » وفى أخرى « قوله » — :

إن كون المعلول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه — وفى نسخة « عنه » — ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل — وفى نسخة « قول قائل » —

عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه — — وفى نسخة « عنه » — ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران .

وهذا — وفى نسخة « هذا » — إذا قيل فى إنسان ضحك منه .

وكذا — وفى نسخة « فكذا » — فى موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :

إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً — وفى نسخة « كلباً » —

فاست أدرى كيف تقنع المجنون نفسه ــ وفى نسخة « فى نفسه » وفى أخرى « من نفسه » ــ بمثل هذه الأوضاع ؟ فضلا عن ــ وفى نسخة « من » ــ العقلاء الذين يشققون ــ وفى نسخة « يشقون » ــ الشعر بزعمهم فى المعقولات .

[١٠٥] ــ : قلت : أما هذه الأقاويل كلها التى هى أقاويل ابن سينا ، ومن قال بمثل قوله ، فهى أقاويل غير صادقة[١] ــ وفى نسخة « صحيحة » ــ ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع ، المبلغ الذى ذكره هذا الرجل ، ولا الصورة التى صور ــ وفى نسخة بدون كلمة «صور » ــ فيها هى ــ وفى نسخة بدون كلمة « هى » ــ صورة حقيقية .

وذلك أن الإنسان الذى فرضه ممكن الوجود من ذاته ، واجباً من غيره ، عاقلا ــ وفى نسخة « عاملا » وفى أخرى « فاعلا » ــ لنفسه ولفاعله ــ وفى نسخة « ولمفعوله » ــ إنما يصح تمثيله بالعلة الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعالا للموجودات :

من جهة ذاته .

ومن جهة علمه .

كما يضع المبدأ الثانى ، من قال بقول ابن سينا .

وكما ــ وفى نسخة « وكما أن » ــ من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيئان اثنان :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .

والآخر : من حيث يعلم صانعه .

لأنه إنما فرض فعالا ، من حيث العلم ، ولا يبعد ــ وفى نسخة « بعد » ــ أيضاً ، إن فرض فعالا من جهة ذاته ، أن يقول :

---

(١) ابن رشد ينقد ابن سينا .

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير الذى يلزم عنه ، من حيث هو – وفى نسخة بدون عبارة « ممكن الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » – واجب الوجود ، إذ كان هذان الوصفان – وفى نسخة « الوضعان » – موجودين لذاته .

فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر – وفى نسخة « تنفر » – بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخسسهم – وفى نسخة « ويبخسهم – فى أعين النظار .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعتم موجوداً حيًّا بحياة ، مريداً بإرادة ، عالماً بعلم ، سميعاً – وفى نسخة « سامعاً » – بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر وكلام .

ولزم – وفى نسخة « ويلزم » – عنه جميع العالم .

لزم – وفى نسخة بدون كلمة « لزم » – أن يكون الإنسان الحى العالم – وفى نسخة بزيادة « القادر المريد » – السميع البصير ، المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .

لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ، فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

* * *

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ، فهو معذور .

وإن كان علم التمويه فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسألة — وفى نسخة « هذا المسألة » —

أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ؟

كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق فى ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وسبب ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — أنه لم ينظر الرجل إلا فى كتب ابن سينا ، فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة[1] .

* * *

[١٠٦] — قال أبو حامد :

فإن قال قائل : — وفى نسخة « فإن قيل » وفى أخرى « فإن قيل قائل » — فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟

أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيئآن مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ — وفى نسخة « المعقول » وفى أخرى « العقل » — ؟

أم — وفى نسخة « أو » — تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ — وفى نسخة « فتنكرون التوحيد » — ؟

أو تقولون : لا كثرة فى العالم ، فتنكرون الحس — وفى نسخة « فتتركون الحس » ؟

أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟

قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة

(١) هذا يعنى أن حكمة ابن سينا قاصرة .

للعقول ؟ — وفى نسخة « المعقول » وفى أخرى « العقول » وفى رابعة « العقل » —
أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟

فهاتان — وفى نسخة « فهنا » — دعويان باطلتان — وفى نسخة بدون كلمة « باطلتان » — لا — وفى نسخة « ولا » — برهان لهم عليهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفى نسخة « الاثنين » — من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين .

وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر — وفى نسخة « قدير » — مريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر — وفى نسخة بدون عبارة « ولا نظر » — وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن — وفى نسخة « على » — كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع .

والذين طمعوا فى طلب مناسبته — وفى نسخة « المناسبة » — ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى آن : المعلول الأول .

من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه — وفى نسخة « عنه » — نفس الفلك .

فهذه — وفى نسخة « وهذه » — حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلنقبل — وفى نسخة « فلنتقبل » — مبادىء هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات الله عليهم — وفى نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » — وليصدقوا فيها ؛ إذا العقل لا يحيلها .

ولنترك البحث ، عن :

الكيفية .

والكمية .

والماهية .

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تتفكروا — وفى نسخة « ولا تفكروا » — فى ذات الله)

[١٠٦] — قلت : قوله:

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع — وفى نسخة « ترجع » — فيه إلى الشرع .

حق ، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى : إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أعنى أن — وفى نسخة بدون كلة « أن » — كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل » — ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان . — وفى نسخة « الإنسان » — من قبل الوحى .

والعجز عن — وفى نسخة « والمعجز » — المدارك الضرورى علمها فى حياة الإنسان ووجوده .

منها ما هو عجز بإطلاق .

أى ليس فى طبيعة العقل أن يدرك — وفى نسخة . « يدركه » — بما هو عقل .

ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس .

وهذا العجز :

إما أن يكون فى أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحى رحمة لجميع هذه الأصناف .

* * *

[١٠٧] — وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

[١٠٧] — فإنه — وفى نسخة « وإنه » — لا يليق هذا الغرض به ، وهى — وفى نسخة « وهو » — هفوة من هفوات العالم ، فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير — وفى نسخة « وتحير » — العقول .

* * *

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفى نسخة « الاثنين » — عن — وفى نسخة « من » — واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين]

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لايصدر عنه إلا واحد بسيط .

من أن تكون يقينية فى الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين فى كتاب البرهان .

والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدت الخيال ، قوى التصديق فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .

والخيال غير معتبر — وفى نسخة « متغير » — إلا عند الجمهور .

ولذلك — وفى نسخة « وذلك » وفى أخرى « وذلك أن » — من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده — وفى نسخة بدون عبارة « عنده » — من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه — وفى نسخة « بهذه » — المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة

ــ وفى نسخة «والفاسدة» ــ فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر :

أى موجود اتفق .

عن أى فعل اتفق ــ وفى نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » ــ

وعن ــ وفى نسخة « عن » ــ ــ أى فاعل اتفق .

لاختلطت الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالنفس مثلا ، إنما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة ــ وفى نسخة « الخاصية » ــ الصادرة عنها .

والجمادات إنما تميزت ــ وفى نسخة « تميز » ــ بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ، ولا تميزت لنا .

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد أمكن فعل من غير فاعل .

وذلك أن الموجود إنما يوجد عن ــ وفى نسخة بزيادة « ذات واحدة » ــ موجود ، لا عن معدوم .

ولذلك ــ وفى نسخة « وكذلك » ــ ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته .

فإذا كان المحرك للمعدوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ، إنما يخرجه من جهة ماهو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل ـ وفى نسخة بدون عبارة « الذى فيه على نحو الفعل » ـ المخرج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه ـ وفى نسخة « وإنه » ـ إن خرج .

أى مفعول اتفق . من أى فاعل اتفق .

لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها ، لا من قبل فاعل يفعلها . بأن ـ وفى نسخة « فإن » ـ تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه ـ وفى نسخة بزيادة « كثرة » ـ

أعنى تلك ـ وفى نسخة « بتلك » وفى أخرى « فى تلك » ـ الأنحاء ، أو ما ـ وفى نسخة « وما » ـ يناسبها .

لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها ، فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه ، من غير مخرج له .

* * *

وليس لقائل ـ وفى نسخة « للقائل » ـ أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق ـ وفى نسخة « الكامل » ـ فقط ـ وفى نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » ـ لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك . لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقى ؛ ولذلك نفى ـ وفى

نسخة« نفوا » — القول بموجود مطلق ، ولون — وفى نسخة « وكون » — مطلق ، القائلون بنفى الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معدومة

فلو صح هذا ، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد ، هو فى العالم الذى فى الشاهد ، أبين منه فى غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكثر بتكثر — وفى نسخة « بتكثير » — المعقولات للعالم ، لأنه إنما — وفى نسخة « لما » — يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة ، وهى علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات — وفى نسخة « المعلولات » — الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه فى الشاهد.

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلا ، الخزانة ، غير العلم الصادر عنه الكرسى .

لكن العلم القديم مخالف فى هذا ، للعلم — وفى نسخة «العلم» — المحدث .

والفاعل القديم ، للفاعل المحدث

* * *

فإن قيل : — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى « وقال أبو حامد » — فما تقول أنت فى هذه المسألة ؛ وقد أبطلت مذهب ابن سينا فى علة الكثرة . فما تقول أنت فى ذلك ؛ فإنه قد قيل :

إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون فى ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال: إن الكثرة إنما ـ وفى نسخة « إنها » ـ جاءت من قبل الهيولى .

والثانى : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفى نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ... قول من قال » ـ من قبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطوأنهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط ـ وفى نسخة « التوسيط » ـ .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، فى هذا الكتاب بجواب برهانى. ولكن لسنا نجد ـ وفى نسخة بزيادة « ليس » ـ لأرسطو ، ولا لمن ـ وفى نسخة « ولمن » ـ شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفرفوريوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذاقهم .

والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب ـ وفى نسخة « أسباب » ـ الكثرة : هو ـ وفى نسخة « هى » ـ مجموع الثلاثة الأسباب .

أعنى : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد ؛ وترجع إليه ؟ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كان وجود كل واحد منها ، بوحدة محضة ، هى سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد – وفى نسخة « تستعيد » – منه من الوحدانية التى – وفى نسخة « الذى » – هى – وفى نسخة « هو » – :

فعل واحد فى نفسه . .

كثير بكثرة – وفى نسخة « لكثرة » – القوابل له .

كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة – وفى نسخة « والصنائع » – التى تحتها صنائع كثيرة .

وهذا يفحص – وفى نسخة « يلخص » – عنه فى غير هذا الموضع – فإن – وفى نسخة « إن » – تبين شىء منه ، وإلا رجع إلى الوحى .

* * *

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف – وفى نسخة بدون كلمة « اختلاف » – الأسباب الأربعة . فبين – وفى نسخة بدون عبارة « فبين » – .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركيها – وفى نسخة « محركها » وفى أخرى « تحركها » – .

واختلاف صورها . وموادها . إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة فى العالم . وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولا بما – وفى نسخة « مما » وفى أخرى « فيما » وفى رابعة « ما » – دون الفلك – وفى نسخة « الفلك القمر » وفى أخرى « فلك القمر » – من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها فى القرب والبعد ، من المحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالجملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحداهما : فاعلة للكون – وفى نسخة « الكون » – .

والثانية : للفساد – وفى نسخة « الفساد » – .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين فى كتاب الكون والفساد ، فسبب – وفى نسخة « السبب » – الاختلاف الذى يكون – وفى نسخة « التى تكون» – من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف – وفى نسخة بدون عبارة « م قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف» – الآلات .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :

من الفاعل الواحد .

هى الثلاثة الأسباب – وفى نسخة « أسباب » – .

ورجوعه – وفى نسخة « رجوعها » – إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

* * *

وأما ما دون فلك القمر ؛ فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة ــ وفى نسخة « الأربعة الأسباب» ــ .

أعنى اختلاف الفاعلين .

واختلاف المواد .

واختلاف الآلات.

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .

وهذا ــ وفى نسخة « وهو » ــ كأنه قريب من الآلات

* * *

ومثال ــ وفى نسخة « ومثاله » ــ الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل .

وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون ــ وفى نسخة « كاللون » * فإن اللون الذى يحدث فى الهواء ، غير الذى يحدث فى الجسم ــ وفى نسخة بزيادة « والذى يحدث فى الجسم غير الذى يحدث فى البصر » ــ والذى يحدث فى البصر .

أعنى فى العين ــ وفى نسخة بدون عبارة « فى العين » ــ .

غير الذى يحدث ــ وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» ــ فى الهواء ــ وفى نسخة « الخيال » ــ .

والذى يحدث فى الحس المشترك غير الذى يحدث ــ وفى نسخة بدون كلمة « يحدث » ــ فى العين ــ وفى نسخة بدون عبارة « والذى يحدث فى الحس المشترك، غير الذى يحدث فى العين» ــ .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث ــ وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» ــ فى الحس المشترك .

والذى - وفى نسخة بدون عبارة « يحدث فى العين .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث فى الحس المشترك» والذى » - يحدث - وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» وفى أخرى بزيادة « فى الحس المشترك غير الذى يحدث » - فى القوة الحافظة والذاكرة غير الذى فى الخيال - وفى نسخة بدون عبارة « والذاكرة غير الذى فى الخيال » - .

وهذا كله على ما تبين فى كتاب النفس .

تمت المسألة الثالثة

ويبدأ الجزء الثانى بالمسألة الرابعة

رقم الإيداع	١٩٩٩/١٧٦٩٤	
الترقيم الدولى	977-02-5959-4	ISBN

١/٩٩/١٠٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

Dhakhā'ir al-'Arab

37

TAHĀFOT AT-TAHĀFOT

d'Abî-l-Walīd Moḥammad ibn ROSHD
(Averroës)

Première Partie

Edition Critique

Par

Solaymān Donyà





DAR AL-MAAREF